FORMALIS EXPLICATIO

SUMMÆ THEOLOGICÆ

S. THOMAE AQUINATIS DOCT. ANG.

Tomus Tertius.

FORMALIS EXPLICATIO

SUMMÆ THEOLOGICÆ

S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI,

QUA OMNIA ARGUMENTA, ET RATIONES, QUÆ IN SINGULIS ARTICULIS TRACTANTUR, NON MODICA CLARITATE FORMANTUR, ET EXPLICANTUR, ARGUMENTORUMQUE RESPONSIONES EXPLICATÆ AD IPSORUM PARTES APTE ACCOMMODANTUR.

CUI ETIAM ACCEDUNT ELUCIDATIONES, SEU APPENDICES P. SERAPHINI CAPPONI Á PORRECTA ORDINIS PRÆDICATORUM.

AUCTORE

Fr. Hieronimo de Médicis à Camerino,

SAC. THEOLOG. MAG. ORD. PRAED.

ET MANTUÆ CONTRA HÆRETICAM PRAVITATEM GENERAL. INQ.

ALMA COLLEGE
208.8
LIBRARY
M469
Alma, California

TOMUS TERTIUS

Continens Primae Secundae Partis primum volumen.

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

VICI:

APUD SOLER FRATRES, TYPOG. EDIT.

1859.

26413

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium.

Proverb. VIII. 7.

Property of
CUA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

AUCTOR

AD LECTOREM.

Priusquam huic **FORMALI EXPLICATIONI** in Primam secundæ Summæ Sancti Thomæ Aquinatis, primam manum apponerem, intentio mea non fuit singula quæ in hoc opere tractantur, sed solum difficiliora prosequi; faciliora vero, vel omnino mittere, vel ad verbum solum referre, ne Lector ex frequenti recursu ad textum gravaretur; in ipso tamen operis exordio, cum intimius, et accuratius omnia fuissem contemplatus, omnia subtilissima ac profundissima, non sine admiratione animadverti: nam ea, quæ prius pervia, et perspicua visa fuerant, difficilia et ardua apparuerunt. Quare priori, quod proposueram, relicto instituto, divino fretus auxilio, quod Sanctissimi Doctoris precibus affuturum speravi, singula lustrare decrevi. Juxta igitur exiles ingenii vires formata sunt argumenta, explicatæ sunt singulæ rationes articulorum, responsionesque ad argumentorum partes sunt applicatæ, exceptis quibusdam argumentis, et responsionibus, quæ ad verbum retuli; ita enim hæc apperta visa sunt, ut non ocurrerint primo verba, quibus planius possent explicari. Quorum tamen, nonnullis suadentibus Patribus, qui opus examinarunt, ea, quæ ad maiorem eorum claritatem facere videbantur, sunt adjuncta. Ex quo factum est, ut pauca admodum intacta relicta fuerint.

Tractatur in hac parte de motu rationalis creaturæ in suum ultimum finem, et primo quidem de ipso ultimo fine, tum in communi, tum in particulari, ostenditurque ultimum finem rationalis creaturæ in solo Deo situm esse. Inde de humanis actibus, per quos rationalis creatura ad ultimum finem tendere, vel ab eo deviare, contingit, disseritur, et primo de his qui sunt homini proprii quales sunt velle, frui, intendere, qui sunt circa finem, et eligere, conciliari, consentire, et uti qui sunt circa ea quæ sunt ad finem. Postea de actibus his qui sunt homini, brutisque communes, qui et passiones appellantur, tum inquam de pertinentibus ad concupiscibilem, ut sunt amor, odium, desiderium, fuga, gaudium, et tristitia, tum etiam de pertinentibus ad irascibilem, quales sunt, spes, desparatio, audacia, timor, et ira. Agitur subinde de eorumdem humanorum actuum principiis tum intrinsecis, tum extrinsecis. Intrinseca quidem sunt habitus boni, respectu bonorum actuum, et mali respectu malorum. Habitus boni sunt virtutes Intellectuales, morales, et theologicæ et his annexa, quæ sunt dona, beatitudines, et fructus, quorum omnium considerationem sequitur tractatus de vitiis, et peccatis. Principia vero extrinseca humanorum actuum de quibus ultimo loco fit sermo, sunt lex, per quam Deus nos instruit, et gratia, per quam nos juvat. Consideran-

sonat. Ergo finis non potest esse causa alicujus actionis.

Maior hujus prob., quia causa est naturaliter prior eo, cujus est causa.

2. Illud, quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam, actiones sunt ultimus finis: ut dicit Philosophus 1. Ethic. cap. 1. Ergo non omnia agit homo propter finem, sed quandoque ejus operatio est ipse ultimus finis.

3. Qui agit absque deliberatione, non agit propter finem. Sed multa agit homo absque deliberatione. Ergo homo non agit omnia propter finem.

Minor patet, quia homo aliquando movet manum, vel pedem, vel fricat barbam, absque aliqua deliberatione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omnia, quæ sunt in aliquo genere, derivantur á principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Determinatio.

Conclusio. Omnes humanæ actiones sunt propter finem.

Quæ conclusio prius declaratur, deinde probatur.

Sciendum igitur quod non omnes actiones hominis sunt humanæ, sed illæ tantum humanæ dici possunt, quæ sunt propriæ hominis, inquantum homo, et illæ sunt propriæ hominis inquantum homo, quæ ei conveniunt prout distinguitur ab aliis animalibus. Differt autem homo ab aliis animalibus in operando per hoc, quod homo est dominus suorum actuum; animalia vero irrationalia non habent suorum actuum dominium. Illæ igitur sunt proprie actiones humanæ, quarum homo est dominus: et quia homo est dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, quarum facultas dicitur esse liberum arbitrium; ideo illæ actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt. Actiones vero, quæ non procedunt á voluntate deliberata, possunt quidem dici actiones hominis, non autem actiones humanæ. Hac igitur ratione dicitur in conclusione, quod omnes actiones humanæ (et non hominis) sunt propter finem.

Prob. conclusio. Actiones procedentes á voluntate deliberata sunt propter aliquem finem. Sed omnes actiones humanæ procedunt á voluntate deliberata. Ergo omnes actiones humanæ sunt propter aliquem finem.

Maior prob. Objectum voluntatis est finis, et bonum. Ergo omnes actiones voluntatis sunt propter finem.

Conseq. prob., quia omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti.

Minor patet ex dictis in declaratione conclusionis. Illæ enim solæ actiones humanæ dicuntur, quæ á voluntate deliberata procedunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur ab minorem, quod finis, etsi ut ultimus in executione, est tamen primus in intentione agentis, et prout est in intentione agentis, est causa.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod si aliqua actio humana sit ultimus finis, talis actio necessario debet esse voluntaria, alioquin nec esset humana, ut dictum est in corpore. Actio autem potest dici voluntaria dupliciter. Uno modo, quia est imperata á voluntate; alio modo, quia est elicita á voluntate. Exemplum primæ, ut sunt ambulare, et loqui; hujusmodi enim actiones dicuntur voluntariæ, quia sunt á voluntate imperatæ, sed non sunt elicitæ ab ipsa voluntate, sed á propriis potentiis. Exemplum secundæ ut velle: hic enim actus dicitur voluntarius, quia elicitur ab ipsa voluntate. Quando igitur dicitur in minori, quod actio in aliquibus est ultimus finis, non potest intelligi de actione elicita á voluntate: quia objectum volunta-

tis est finis, sicut objectum visus est visibile. Unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis; ita impossibile est quod ipsum velle sit primum appetibile. Velle enim semper fertur in aliquod objectum. Unde relinquitur quod si aliqua actio voluntaria sit ultimus finis, talis actio sit imperata á voluntate, et tunc patet quod actio, qua voluntas, hanc aliam actionem imperat, est propter finem, idest propter actionem imperatam. Unde verum est quod omnis actio voluntaria, idest elicita á voluntate, scilicet omne velle, est propter aliquem finem, etiam si sit propter aliquam aliam actionem, quia tunc actio imperata est finis actionis, qua imperatur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod actiones hominis absque deliberatione factæ, non sunt proprie dicendæ humanæ, sed hominis. Unde de his non intelligitur conclusio posita.

ARTICULUS II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

Pro affirmativa.=Videtur quod agere propter finem, sit proprium rationalis naturæ.

1. Ea, quæ agunt propter finem, cognoscunt finem. Sed alia ab homine non cognoscunt finem: vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles: vel quia non apprehendunt rationem finis, ut bruta animalia. Ergo videtur proprium rationalis creaturæ agere propter finem.

Maior, quia homo, cujus est agere propter finem, numquam agit propter finem ignotum.

2. Qui agit propter finem, potest ordinare suam actionem in finem. Agere enim propter finem, est ordinare suam actionem in finem. Sed sola creatura rationalis potest ordinare suam actionem in finem; creaturæ enim irrationales non possunt ordinare actiones suas in finem. Ergo sola creatura rationalis agit propter finem.

3. Quæ carent voluntate, non agunt propter finem. Sed creaturæ irrationales carent voluntate. Ergo non possunt agere propter finem, sed hoc soli homini convenit.

Maior, quia finis et bonum est objectum voluntatis.

Minor, quia voluntas est in ratione.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. probat. 2. Phys. tex. 49. quod *non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.*

Determinatio.

Conclusio. Omnia agentia necesse est agere propter finem.

Prob. Necesse est omnia agentia agere propter id, quod est causa prima omnium causarum. Sed finis est causa prima omnium causarum. Ergo propter finem necesse est omnia agentia agere.

Maior prob., quia causarum adinvicem subordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Unde necesse est omnia agentia agere propter primam omnium causarum.

Minor prob. Nam in productione cujuslibet effectus requiritur agens et hoc; tum quia materia non sequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente: tum quia nihil reducit seipsum de potentia ad actum. Agens autem non movet nisi ex intentione alicujus determinati finis, vel effectus: et hoc, quia si agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud. Ad hoc igitur, ut agens agat, oportet quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis, quæ determinatio in natura rationali, fit per voluntatem; in aliis autem fit per naturalem inclinationem. Unde patet quod finis est prima inter omnes causas, cum moveat agentem. Ex quibus patet

quod omne agens propter finem agit.

Quomodo diversimode diversa tendant in finem.

Sciendum est quod aliquid sua actione, vel motu tendit ad finem dupliciter. Uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut est homo. Alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur á sagittante.

1.ª Conclusio. Proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, et ducens se ad finem.

Prob. Quia natura rationalis habet dominium sui actus per liberum arbitrium quod *est facultas rationis et voluntatis.*

2.ª Conclusio. Natura irrationalis tendit in finem non á seipsa, sed quasi ab alio mota.

Prob. Quia ea, quæ rationem non habent, cum non cognoscant rationem finis, nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur, scilicet á Deo, cui tota irrationalis natura comparatur, ut instrumentum ad agens principale. Omnes igitur creaturæ irrationales moventur ab alio ad finem, vel apprehensum, ut animalia bruta, vel non apprehensum, ut ea, quæ omnino ratione carent.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod ea, quæ non cognoscunt finem, non possunt agere propter finem, ita ut se moveant ex se ad finem: possunt tamen agere propter finem, tamquam mota ab aliquo cognoscente finem, et hoc modo irrationalis natura agit propter finem, ut dictum est. Unde absolute negatur maior. Et ad probationem dicitur, quod etiam homo potest agere propter finem, quem non cognoscit, quando scilicet agit et movetur ad imperium alterius: tunc enim sufficit quod finis sit cognitus ab eo, qui dirigit hominem in finem.

Ad 2. Dicitur etiam ad maiorem, quod qui non potest ordinare suam actionem in finem, non potest quidem agere propter finem, tamquam se movens ex se in finem; potest tamen agere propter finem, quasi ab alio motus: unde ejus, qui movet se ad finem, est ordinare suam actionem in finem. Ejus autem, qui movetur, est ordinari in finem. Unde creatura rationalis, quia movet se in finem, ordinare potest suas actiones in finem. Creatura vero irrationalis hoc non potest, sed ejus actiones ab alio in finem ordinantur.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod, quæ carent voluntate, non possunt agere propter finem, quasi seipsa moveant ad finem: tamen possunt agere propter finem, quasi ab alio mota, scilicet ab eo, qui habet rationem et voluntatem, á voluntate scilicet divina.

ARTICULUS III.

Utrum actus humani recipiant speciem ex fine,

Pro negativa. = Videtur quod actus humani non recipiant speciem ex fine.

1. Unumquodque habet speciem ab aliquo intrinseco. Sed finis non est causa intrinseca, sed extrinseca humanorum actuum. Ergo finis non potest dare speciem actibus humanis.

2. Illud, quod dat speciem, debet esse prius. Sed finis non est prior, sed posterior in esse, ipsis actibus. Ergo actus humani non habent speciem á fine.

3. Si actus humani reciperent speciem ex fine, sequeretur quod idem actus esset in diversis speciebus. Sed hoc est falsum. Ergo actus humani non recipiunt speciem ex fine.

Conseq. prob., quia contingit eumdem actum ordinari ad diversos fines.

Falsitas conseq. prob., quia idem non potest esse nisi in una specie.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. August. dicit in lib. 2. de moribus Ecclesiæ, et Manichæorum cap. 13. *Secundum quod finis est culpabilis, vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia.*

Determinatio.

Conclusio. Actus humani recipiunt speciem ex fine.

Prob. Omnis motus recipit speciem á suo actu. Sed humanæ actiones sunt quidam motus, quorum actus est ipse finis. Ergo humanæ actiones habent speciem á fine.

Maior prob. dupliciter. Primo in communi, quia unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam. Unde ea, quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in speciebus per proprias formas.

Secundo prob., et manifestatur eadem maior in particulari scilicet in motibus. Motus enim distinguitur per actionem et passionem, et tam motus, qui est actio, quam motus, qui est passio, sortitur speciem ab actu. Actio quidem ab actu, qui est principium motus; et passio ab actu, qui est terminus motus Et hoc ostenditur. Nam definitio est, quæ ostendit id, per quod aliquid in specie constituitur. In definitione autem motus qui est actio, ponitur actus qui est principium. Calefactio enim actio, est motus á calore. In definitione vero motus qui est passio, ponitur actus, qui est terminus: est enim calefactio passio motus quidam ad calorem. Unde manifestum est quod motus, qui est actio sortitur speciem ab actu, qui est principium: et motus qui est passio, ab actu, qui est terminus motus. Et sic patet maior scilicet quod omnis motus habet speciem ab actu.

Minor vero prob. Nam humani actus distinguuntur et ipsi in actiones et passiones. Homo enim movet seipsum, et movetur á seipso: quatenus movet, ejus motus dicitur actio; quatenus vero movetur, ejus motus dicitur passio. Et utroque modo considerati hujusmodi humani motus, habent pro actu ipsum finem: quatenus enim actiones sunt, habent finem pro actu, qui est principium: et quatenus passiones sunt, habent finem pro actu, qui est terminus.

Et quod finis sit principium actuum humanorum, quatenus actiones sunt, probatur. Objectum voluntatis est principium, ex quo procedunt omnes actiones ipsius voluntatis. Sed finis, et bonum est objectum voluntatis, et ipsi actus humani sunt à voluntate: dicuntur enim humani inquantum á voluntate procedunt. Ergo finis est principium omnium actuum humanorum.

Quod vero finis sit actus, qui est terminus actuum humanorum, prob., quia terminus humanarum actionum est ille, in quem voluntas tendit tamquam in finem: sicut in agentibus naturalibus finis generati est conformis formæ generantis.

Ex quibus patet minor, scilicet quod finis sit actus humanarum actionum. Et quia actus humani, et actus morales idem sunt, ut Ambrosius dicit in prologo super Lucam, sequitur evidenter quod actus etiam morales speciem sortiantur á fine.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus, et hoc idem est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo, inquantum est actio, et ut sit ad aliquid, inquantum est passio.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod finis, licet sit posterior in esse, tamen in intentione est prior, et secundum hoc est causa, et dat speciem actui morali.

Ad 3. Primo neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente non ordinatur nisi ad unum finem proximum, á quo habet speciem, sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius.

Secundo neg. consequentia. Ad probationem dicitur quod est vera in naturalibus, non autem in moralibus. Hoc

enim, quod est occidere hominem, secundum especiem naturæ est in una solum specie: tamen secundum speciem moris potest esse in diversis speciebus. Potest enim ordinari ad conservationem justitiæ, et tunc erit virtus: potest etiam ordinari ad satisfaciendum iræ, et tunc erit vitium, et sic de aliis.

ARTICULUS IV.

Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

Pro negativa.= Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum.

1. In processione boni proceditur in infinitum. Sed finis habet rationem boni. Ergo in finibus est processus in infinitum.

Maior prob. Quia bonum secundum suam rationem est diffusivum sui, ut Dionys. dicit 4. cap. de divinis nominibus. Si ergo, quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum.

2. Ea, quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

Maior, quia mathematicæ quantitates quæ rationis sunt, in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium maiorem excogitare potes.

3. Voluntas potest infinities reflecti supra seipsam. Sed bonum et finis est objectum voluntatis. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum.

Minor prob., quia possum velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 2. Metaph. tex. 8 dicit, quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni*. Sed bonum est, quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est, quod procedatur in infinitum.

Determinatio.

Distinctio. Fines sunt in duplici differentia, quidam sunt per se, et essentialiter adinvicem ordinati. Quidam vero non sunt per se, et essentialiter adinvicem ordinati, sed solum per accidens.

Manifestatur hæc distinctio. Nam sicut causæ efficientes aliquæ sunt per se et essentialiter adinvicem ordinatæ, et sunt illæ, quarum una non movet nisi virtute alterius; quædam vero non sunt per se ordinatæ, et sunt illæ, quarum una non movet virtute alterius; sicut ad generationem hominis concurrit Deus, intelligentia movens solem, sol et homo generans: istæ sunt causæ per se ordinatæ, quia homo non movet nisi virtute solis, et sol virtute intelligentiæ, et intelligentia virtute Dei, et Deo non movente, nulla aliarum moveret; ad productionem vero domus concurrunt plures ædificatores, vel simul, vel successive, qui non sunt causæ per se ordinatæ, quia unus non ædificat virtute alterius, et non movetur ab altero artifice, sed ex se: ita in causis finalibus accidit. Quidam enim fines sunt per se ordinati adinvicem, et quidam non sunt per se ordinati adinvicem. Causæ finales per se ordinatæ sunt, quarum una non movet, nec est appetibilis, nisi ut ordinata ad alium finem, ut puta infirmus appetit potionem amaram propter sanitatem, et sanitatem appetit, ut possit vivere etc, hi sunt fines per se ordinati, quia medicina amara non est volita nisi propter sanitatem. Quando vero quis appetit scientiam, divitias, honores, ædificare domum, emere campum et hujusmodi, hi sunt fines per accidens adinvicem ordinati, quia potest appetere quis unum, absque ordine ad alterum.

1.° Conclusio. Datur unus ultimus finis per se humanæ vitæ.

Prob. In finibus humanæ vitæ per se ordinatis non potest esse processus in

infinitum. Ergo necesse est esse aliquem ultimum finem humanæ vitæ.

Antec. prob. dupliciter. Primo, quia Phil. probat 8. Physic. tex. 34. quod in causis efficientibus non est processus in infinitum, quia si esset processus in infinitum, non esset devenire ad primam causam, qua remota, nulla esset alia causa movens, cum omnes moveant virtute primæ: sic et in causis finalibus, si procederetur in infinitum, removereretur prima finalis causa, quæ est finis ultimus, et inde removerentur cæteræ.

Prob. secundo antecedens. In finibus est aliquod primum in ordine intentionis, et etiam in ordine executionis. Ergo in finibus humanæ vitæ non potest esse processus in infinitum.

Antec. hoc manifestatur, præmittendo, quod in finibus duplex ordo invenitur, scilicet ordo executionis, et ordo intentionis, et in utroque ordine oportet esse aliquod primum. Primum in ordine intentionis est illud, quod primo movet appetitum. Primum in executione est, unde aliquis incipit operari: sicut principium in ordine intentionis in fabrica domus, est ipsa perfectio domus; in executione vero, principum est fundamentum, á quo incipit quis operari.

Prob. ergo, quod fines ex utraque parte, scilicet tum intentionis, tum executionis necessario habeant aliquod primum. Si enim non esset primum in intentione, quod est ultimus finis, sequeretur quod nihil appeteretur; nec aliqua actio terminaretur; nec quiesceret intentio agentis.

Si autem non esset primum in his, quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in finitum procederet.

2.ª Conclusio. Non est necesse esse aliquem finem ultimum vitæ humanæ per accidens.

Prob., quia ea, quæ non habent ordinem per se, sed per accidens tantum conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere. Causæ enim per accidens indeterminatæ sunt, et infinitæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod non probat in finibus procedi in infinitum ex utraque parte, sed tantum ex una. De ratione enim boni est, quod aliquid ab ipso effluat et quod ipsum ab alio non sit. Unde argumentum supponit, quod sit unum bonum, á quo postea infinita bona effluant, unde ratio ista non probat, quod non sit ultimus aliquis finis, sed solum, quod supposito ultimo fine, procedatur in infinitum inferius versus ea, quæ sunt ad finem, et hoc quidem concluderet argumentum, considerando solum virtutem primi boni, quæ est infinita; sed tamen quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum cujus est secundum aliquam causam certam profluere in causata aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui á primo bono, á quo omnia bona participant virtutem diffusivam, et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum: sed sicut dicitur Sap. 11. Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensura. Ad formam igitur negatur maior. Ad prob. dicitur quod bonum est sui ipsius diffusivum, secundum tamen ordinem rationis, et Deus, qui est summe bonus, finite se diffundit secundum ordinem suæ rationis.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ea, quæ sunt rationis, quædam sunt per se ordinata, et quædam per accidens. Si in maiori sermo sit de his, quæ sunt per se ordinata, est falsa. Ratio enim in his, quæ sunt per se, incipit á principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur: unde Philosophus prob. 1. Poster. tex. 6. quod in demonstrationibus non est processus in infinitum, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se adinvicem connexorum, et non per accidens. In his autem, quæ sunt per accidens, nihil prohibet procedere in infinitum. Ad

prob. dicitur, quod accidit quantitati, aut numero præexistenti, inquantum hujusmodi, quod ei addatur quantitas, aut unitas. Unde in hujusmodi nihil prohibet, rationem procedere in infinitum.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium, quod patet ex hoc, quod circa unum, et eumdem actum indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ARTICULUS V.

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Pro affirmativa.=Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines.

1. *Quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, et in virtute*, ut Augustinus dicit lib. 19. de Civitate Dei cap. 1. Sed hæc manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Quæ non opponuntur adinvicem, seinvicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, qui sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum horum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Antequam voluntas constituat sibi aliquid ultimum finem, potest sibi aliud constituere: puta antequam constituat sibi pro ultimo fine voluptatem, potest sibi constituere pro ultimo fine virtutem. Ergo postquam unum constituit sibi ultimum finem, potest et aliud constituere: puta voluntas quæ jam constituit voluptatem, potest sibi eligere pro ultimo fine virtutem: et sic voluntas poterit ferri in plura tamquam in ultimos fines.

Conseq. prob., quia voluntas, per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit, ut in alio constituere non possit.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Nemo potest duobus dominis servire, adinvicem scilicet non subordinatis, ut dicitur Matth. 7. Sed illud, in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, est tamquam dominus, qui affectui hominis dominatur, utpote á quo totius vitæ suæ regulas accipit. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis adinvicem non subordinatos.

Determinatio.

Conclusio. Impossibile est, quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines.

Prob. tripliciter. Primo; illud, quod ita appetitur, ut impleat totum hominis appetitum, non potest esse nisi unum. Sed ultimus finis ita appetitur, ut impleat totum hominis appetitum. Ergo ultimus finis non potest esse nisi unus.

Maior prob., quia si aliquid implet totum hominis appetitum, nihil amplius remanet appetendum: et si aliquid aliud appeti posset, jam illud, quod appetebatur prius, non implet appetitum, nec ultimus finis dici debet, si aliquid extraneum requiratur ad appetitum implendum.

Minor prob., quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius, ut patet per Augustinum 19. de civit. Dei cap. 1.

Prob. secundo: quod naturaliter desideratur, non potest esse nisi unum. Sed ultimus finis naturaliter desideratur. Ergo ultimus finis est tantum unus.

Maior prob., quia natura non tendit nisi ad unum.

Minor. Ita se habet ultimus finis in processu rationalis appetitus, sicut se habet primum principium in processu rationis. Sed primum principium in processu rationis naturaliter cognoscitur

Ergo ultimus finis in processu rationalis appetitus naturaliter appetitur.

Prob. tertio. Illud, á quo omnes actiones voluntariæ sortiuntur rationem generis, est tantum unum. Sed ab ultimo fine omnes actiones voluntariæ sortiuntur rationem generis. Ergo ultimus finis non potest esse nisi unus.

Maior prob., quia omnia appetibilia voluntatis, inquantum hujusmodi, sunt unius generis.

Minor prob. quia sicut actiones voluntariæ ex fine proprio sortiuntur speciem, ita ex fine ultimo, qui est quid communius, sortiuntur rationem generis.

Et confirmatur conclusio. Primo: primum principium in quolibet genere est tantum unum. Sed ultimus finis est primum principium in genere appetibilium. Ergo ultimus finis est tantum unus.

Et secundo confirmatur. Sicut se habet ultimus finis naturalis hominis, ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Sed ultimus finis naturalis totius humani generis non potest esse nisi unus. Ergo finis hujus hominis ultimus et naturalis non potest esse nisi unus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti, ex his constituti, ab illis, qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad 2. Dicitur dicitur ad minorem, quod etsi plura bona accipi possint, quæ adinvicem non opponantur, tamen bono perfecto, quod accipitur ut ultimus finis, repugnat quod aliquid aliud ut de perfectione illius, ita ut possit etiam illud aliud accipi, ut ultimus finis, ut dictum est in corpore.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod voluntas, ex eo quod aliquid appetit, ut ultimum finem, non amittit suam liberam potentiam, sed sicut non potest facere ut opposita sint simul, ita non potest in duo tendere, ut in ultimos fines.

ARTICULUS VI.

Utrum omnia, quæ homo vult, velit propter ultimum finem.

Pro negativa. = Videtur quod non omnia, quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem.

1. Ea, quæ jocose aguntur, non ordinantur in ultimum finem. Sed homo aliqua jocose agit. Ergo homo non omnia, quæcumque vult, ordinat in ultimum finem.

Maior prob., quia ea, quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia, á quibus jocosa distinguuntur.

2. Scientiæ speculativæ non appetuntur propter ultimum finem, nec aliqua ipsarum est ultimus finis. Ergo non omnia appetit homo propter ultimum finem.

Antec. prob. quia *scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur*, ut dicitur 1. Metaph. c. 2.

3. Quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine, in omni eo, quod appetit, aut facit. Ergo non omnia homo appetit, et facit propter ultimum finem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum, inquit Augustinus 19. de Civit. Dei cap. 1.

Determinatio.

Conclusio. Necesse est, ut omnia, quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem.

Prob. duplici ratione.

Prima ratio: omne, quod homo appetit, ut tendens in bonum perfectum, appetit propter ultimum finem. Sed omne, quod homo appetit præter ultimum finem, appetit ut tendens in bonum perfectum. Ergo omne quod homo appetit

præter ultimum finem, appetit propter ultimum finem.

Maior. prob., quia bonum perfectum est ipse ultimus finis.

Minor, quia cum omne, quod homo appetit, appetat sub ratione boni, et ratio boni ordinetur ad ipsius perfectionem consumatam, hinc fit quod quidquid appetitur, quod non est bonum perfectum, necessario appetatur, ut tendens in bonum perfectum.

Secunda ratio: causæ secundæ moventes, non movent, nisi secundum quod moventur á primo movente. Ergo nec secunda appetibilia movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile quod est ultimus finis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior: nam actiones jocosæ, quamvis non ordinentur ad aliquem finem extrinsecum, ordinantur tamen ab bonum ipsius ludentis, prout delectant, vel præstant requiem, quod bonum postea ordinatur ad consumatum hominis bonum, quod est ultimus finis. Ad probationem dicitur, quod seriosa ordinantur ad finem extrinsecum, in quo á jocosis distinguuntur.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod scientiæ speculativæ appetuntur non propter finem extrinsecum, sed propter bonum ipsius speculantis, quod comprehenditur sub bono perfecto ejusdem, quod est ultimus finis. Et ad probationem dicitur, quod scientiæ speculativæ dicuntur quæri propter seipsas, quatenus non quæruntur propter aliquod bonum extrinsecum ab ipso speculante.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod non opportet, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid operatur, quia virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur: sicut non oportet quod qui per viam vadit, in quolibet passu cogitet de ultimo termino viæ.

ARTIC. VI.

ARTICULUS VII.

Utrum unus sit ultimus finis omnium hominum.

Pro negativa.==Videtur quod non omnium hominum sit unus ultimus finis.

1. Quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Ergo non est unus ultimus finis omnium hominum.

Conseq. prob., quia si esset aliquis ultimus finis hominum, hic maxime videretur esse ipsum incommutabile bonum.

2. Si esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

Conseq. prob., quia secundum ultimum finem, tota hominis vita regulatur. Unde si finis esset unus, omnium unum esset vivendi studium.

3. Quorum sunt diversæ actiones, non est unus finis. Sed diversorum hominum sunt diversæ actiones. Ergo diversorum hominum non est unus finis.

Maior prob. quia finis est terminus actionis. Unde diversarum actionum, sicut non est unus terminus, nec erit unus finis.

Minor, quia actiones sunt singularium, quæ licet conveniant in natura speciei, differunt tamen secundum ea, quæ ad naturam individui pertinent.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. August. dicit lib. 13. de Trinit. cap. 3. quod *homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.*

Determinatio.

Distinctio. De ultimo fine possumus loqui dupliciter. Uno modo, de ipsa ratione ultimi finis. Alio modo, de eo, in quo ratio ultimi finis invenitur. Et sic potest quæri, utrum ratio ultimi finis sit una omnium. Vel utrum, id, in quo est ratio ultimi finis, sit unum omnium.

1.ª Conclusio. Ratio ultimi finis est una omnium hominum.

Prob. Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri. Ergo omnes conveniunt in appetitu ultimi finis, quantum ad ejus rationem.

Conseq. prob., quia hæc est ratio ultimi finis, quod scilicet sit perfectio ultima eorum, quæ sunt ad finem, ut dictum est.

2.ª Conclusio. Quantum ad id, in quo ratio ultimi finis invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine.

Prob. Nam quidam appetunt divitias tamquam consummatum bonum: quidam voluptatem: quidam vero quodcumque aliud.

Et confirmatur utraque conclusio. Nam omni gustui delectabile est dulce; tamen aliquibus delectabilis est dulcedo vini, aliquibus dulcedo mellis et sic de aliis.

Sic ratio summi boni omnibus communis est, ut appetatur, sed tamen diversi diversis rebus eam attribuunt.

3.ª Conclusio. Ratio summi boni vere invenitur in eo, quod appetitur tamquam ultimus finis, ab eo, qui habet affectum bene dispositum.

Manifest. á simili, quia sicut illud dulce est maxime delectabile, in quo maxime delectatur qui habet optimum gustum, sic in eo invenietur ratio summi boni, et ultimi finis, quod appetitur tamquam ultimus finis ab eo, qui affectum habet recte dispositum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod illi, qui peccant non avertuntur á ratione summi boni et ultimi finis, sed ab eo, in quo ratio ultimi finis vere reperitur, quærendo eam in aliis rebus, in quibus vere non reperitur. Ex quo sequitur solum quod non omnes conveniant in appetendo id, in quo vere ratio ultimi finis invenitur.

Ad 2. Dicitur ad consequentiam, quod diversa studia vivendi contingit esse in hominibus propter diversas res, in quibus quæritur ratio summi boni. Unde argumentum concludit hoc solum, quod id, in quo invenitur ratio summi boni, non sit appetitum ab omnibus.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus prob., quod diversarum actionum diversorum singularium agentium, potest esse unus ultimus finis, quia principium agendi in eis est natura, quæ semper tendit in unum.

ARTICULUS VIII.

Utrum in ultimo fine hominis aliæ creaturæ conveniant.

Pro affirmativa.=Videtur quod in ultimo fine hominis, etiam omnia alia conveniant.

1. Deus est principium non solum hominum, sed omnium aliarum rerum. Ergo Deus est finis non solum hominum, sed etiam omnium aliorum.

Conseq. prob., quia finis respondet principio.

2. *Deus convertit omnia ad seipsum, tamquam ad ultimum finem*, ut ait Dion. in lib. de d. n. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

Conseq. prob., quia Deus est ultimus hominis finis.

3. Bonum universale est omnium rerum finis. Sed ultimus finis hominis est bonum universale. Ergo ultimus finis hominis est finis omnium rerum.

Minor prob. Objectum voluntatis est bonum universale. Sed finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Ergo ultimus finis hominis est bonum universale.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Creatura quæ convenit in ultimo fine hominis, potest esse beata. Sed nulla creatura irrationalis potest esse beata. Ergo creaturæ irrationales non possunt convenire in ultimo hominis fine.

Maior prob., quia ultimus finis hominis est beatitudo.

Minor prob., quia Augustinus in lib. Qq. 83. q. 5. dicit quod *non cadit in animalia expertia rationis, ut beata sint.*

Determinatio.

Distinctio. Finis est duplex, scilicet finis cujus, et finis quo. Finis cujus dicitur res, cujus gratia aliquis operatur

ut eam consequatur: finis quo, est usus, sive adeptio ipsius rei. Sicut locus deorsum est finis cujus motus gravis, quia locus deorsum est res cujus gratia grave movetur: hoc vero quod est esse in loco, est finis ejusdem gravis, ut quo.

Similiter pecunia est finis cujus, vel ut res avari: et acquisitio sive possessio pecuniæ est ejusdem finis, ut quo sive ut usus. Et hæc distinctio habetur 5. Metaph. tex. 22.

1.ª Conclusio. In ultimo fine hominis ut res, omnes creaturæ conveniunt.

Prob. Quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum creaturarum.

2.ª Conclusio. In ultimo fine hominis quo, sive quantum ad consecutionem non communicant creaturæ irrationales.

Probatur, quia homo et aliæ creaturæ intellectuales consequuntur ultimum finem, cognoscendo et amando Deum; quod non competit aliis creaturis quæ adipiscuntur ultimum finem, solum inquantum participant aliquam Dei similitudinem, secundum quod sunt, vel vivunt, vel secundum sensum cognoscunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod concludit Deum esse finem omnium creaturarum ut res: quod verum est, ut dicitur in prima conclusione.

Ad 2. Etiam similiter dicitur, quod idem probat: omnia enim Deus ad se convertit, quia omnia ad ipsum ordinantur, et est finis omnium, ut res.

Ad 3. Etiam dicitur, quod bonum universale, ut res, est finis omnium creaturarum: sed non prout est objectum beatitudinis: beatitudo enim non rem solum, sed rei quæ est objectum beatitudinis, adeptionem nominat.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 1.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philos. quod homini convenit agere propter finem. A Philosopho quidem, ut extenditur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod vitam hominis totam assimilant rebus illis, quæ motum ad quietem, aut viam ad terminum important, ut Job. 7. « Militia est vita hominis super terram : et, sicut dies mercenarii, dies ejus. » Clarum est enim, et quod militia de se ordinatur ad victoriam, tamquam motus ad quietem ; et quod dies mercenarii, quantum est de se, tendunt ad mercedem, tamquam via ad terminum. Patet etiam ; quod quies comparatur ad motum, velut finis ad id, quod est ad finem : sicut et similiter terminus comparatur ad viam. Quemadmodum enim mercenarius (ut ibidem dicitur) præstolatur finem operis sui : ita miles, ut miles, præstolatur finem militiæ suæ. Per hoc ergo, quod hujuscemodi rebus de se finem respicientibus assimilavit scriptura vitam hominis, veluti scholastice loquendo, dixit : homini, quatenus homo est, convenit agere propter finem ita, ut in omni actione proprie humana præstoletur finem operis sui. *Secundo* vides : quomodo ex iis, si bene pensentur, doctrina hæc angelica vicissim declaretur, et confirmetur : quod in omnibus articulis intellige.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem, tamquam in radice, interimas hæreses *Athcorum* dicentium, nullam esse Dei providentiam. Item *Averrois* di centis, ut refert Directorium Inquisit. 2. p. q. 4. quod providentia Dei non est de hic inferius existentibus. Ex terminis enim patet intentum. Nam providentia est ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistens, 1. q. 22. art. 1. Cum igitur articulus præsens demonstret; quod in fines proprios omnia á Deo diriguntur, quantumcumque etiam sint inanimata, et consequenter omni cognitione carentia, sequitur

aperte, quod ipsemet articulus commonstrat radicaliter, divinam providentiam dari de omnibus, quantumlibet inter creata minimis. *Secundo* habes: quomodo per rationem, tamquam in radice, ostendas, hæreses prædictas merito damnari á Sapien. 14. "Tua autem, Pater, Providentia cuncta gubernat." Et ibidem 8. "Sapientia attingit á fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter." Hoc est. Sapientia divina incessanter, miro, ineffabili, certissimoque ordine, per singula momenta continue res omnes secundum modum unicuique illarum convenientem dirigit in fines suos. Item per eamdem rationem ostendas, easdem merito damnari á dictis in 1. q. 22. a. 2. 3. et 4. cum Elucidationibus. Item á Veritatibus aureis super totam legem veterem, Gen. 1. concl. 3. et cap. 17. concl. 1. Item Levit. 25. concl. 5. et cap. 26. concl. 2. Item Deuter. 28. concl. 4. *Tertio* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Augustino fuisse insinuatum, quod humani actus recipiunt speciem á fine. A. D. August. quidem; *ut in arg. contr.* A scripturis vero per hoc; quod risus Abrahæ commendatur, *Genes.* 17. et risus Saræ reprehenditur, *capitulo* 18. Ecce idem actus specie secundum naturam, puta risus, diversus specie moris, puta bonus, et malus ostenditur, dum unus laudatur, alter culpatur. Risus enim Abrahæ, secundum glossam ibi *D. Aug.* fuit admirationis. Saræ autem risus fuit dubitationis. Nondum enim illa credebat, secundum *glossam interlinearem*: et ideo disceptando risit; risumque seu fœmineam incredulitatem, ab Angelo reprehendente abscondere voluit; sed Abraham ex devotione promittenti applaudendo, in corde suo risit, idest, de promissis gavisus admodum est. Vide Veritates aureas super totam legem veterem *Gen.* 17. *concl.* 6. Item insinuatur idipsum per hoc; quod ipsi Saul dicenti 1. Reg. 15. *Peccavi*, respondetur á Samuele, "quia projecisti sermonem Domini, projecit te Dominus, ne sis rex super Israel;" ipsi autem David dicenti 2. Reg. 12. *Peccavi*, respondetur á Nathan: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum.* Vide hic unum, et eumdem actum specie secundum naturam, idest stando in proposito, secundum easdem etiam numero syllabas, atque litteras, esse diversum specie morali. Si enim ille actus esset idem specie moris; audisset Rex uterque responsum idem, aut gratiosum scilicet, aut indignationis divinæ signum. Dissimilis siquidem ad utrumque responsio sequens monstrat, dissimilitudinem in actu illo præcessisse; quæ, cum secundum naturam, ut patet, esse non potuerit, dicenda necessario est secundum mores. Talem vero diversitatem speciei actus ille a fine sortitus est, secundum scripturæ contextum: quoniam Saul actum hunc, scilicet *Peccavi*, ordinavit ad hoc; ut á Samuele, tamquam per hujusmodi conversionem fictam placato, honoraretur coram senioribus populi; et David actum hunc, scilicet *Peccavi*, ordinavit ad hoc, ut á Domino, tamquam per humiliationem veram placato, remissionem consequeretur Unde in verbis Nathan respondentis nota ly *quoque*: ac si per hoc aperiens intentum ipsius David, in ly *peccavi* dixisset. *Dominus*, sicut tu intendebas in confessione tua *transtulit peccatum tuum.* Scripturæ igitur per omnia præmissa, quasi scholastice loquendo, dicunt: quod actus humani recipiunt speciem á fine. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim angelica doctrina præsens.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho; quod in finibus non proceditur in infinitum. A Philos. quidem: ut in *argum. contr.* A scripturis vero per hoc; quod ponunt, aliquos desiderare finem, Proverb. 10. *Desiderium suum justis dabitur.* Item aliquos operari propter finem, Matth. 20. *Conduxit operarios in vineam suam.* Patet autem: quod, si daretur processus in finibus in infinitum, nullus desideraret finem, nec inciperet operari propter finem assequendum: quoniam nullus prudens ad impossibilia tendit, aut tendere eligit. Per hoc ergo, quod desiderium, et opus respectu finis scriptura ponit, quasi scholastice loquens, dicit, quod in finibus non est procedere in infinitum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á

scripturis: quod impossibile est voluntatem hominis ferri in diversa, sicut in ultimos fines. Ut Matth. 6. *Nemo potest,* etc. secundum quod extenditur cum discursu *in argum. contr.* Item per hoc, quod Elias dixit populo 3. Reg. 18. "usquequo claudicatis in duas partes? Si Dominus est Deus, sequimini eum: si autem Baal, sequimini illum. Et non respondit ei populus verbum.» Ac si apertius dixisset. Impossibile, non tantum indecens est, quod voluntas vestra feratur in duos ultimos fines; id, quod in proposito est, vos claudicare in duas partes ratione acceptationis duorum Deorum. Necesse est ergo: ut unum tantum illorum, qui fuerit per manifestam demonstrationem Deus, sequamini pro ultimo fine. Hoc vero dictum Eliæ, et consequenter veritatem hujus articuli populus omnis, tamquam á naturali rationis dictamine coactus, acceptavit ita perfecte, ut nec minimum verbum in oppositum responderet. Neque enim quidquam in contrarium tam lucidæ veritatis habebat: quamvis, pro magna parte ibi existente, ad cultum Baal et affecti, et addicti essent. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et August. fuisse insinuatum, quod omnia, quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem. A B. Aug. quidem: *ut in arg. cont.* Ubi ly *propter quod amantur cetera*, idem est, ac si diceretur, cujus amor includitur in amore ceterorum, idest in quod amor noster fertur, quando amamus bona cetera. Homo igitur (secundum dictum hoc) vult finem ultimum, dum vel cetera ordinata ad ipsum, voluntate siquidem amat. A scripturis vero insinuatur idem per hoc, quod dicitur psal. 118. "Servavi mandata tua, et testimonia tua, quia omnes viæ meæ in conspectu tuo.» Hoc est; quia ego semper habui præ oculis, quod viæ meæ sunt in conspectu tuo, ideo servavi mandata tua, etc. Alioquin si solum, quia omnes viæ omnium secundum se, et rei veritatem consideratæ sunt in conspectu Dei, esset efficax causa ad servandum mandata Dei, tunc omnes etiam mali, et pessimi servarent mandata Dei. Per dictum ergo illud Propheta notificavit nobis, quod possibile est hominem, quæcumque vult, velle propter ultimum finem Deum, et consequenter á simili connotavit hæc verificari posse de voluntate hominis respectu cujuscumque ultimi finis á seipsa præscripti. Ideo enim etiam vere dicitur, quod ultimus finis affectui hominis dominatur ita, ut ex ipso fine homo totius vitæ suæ regulas accipiat, "ut supra articulo quinto, in argumen. con.» Item insinuatur illud á prob. tertio: "in omnibus viis tuis cogita illum," scilicet ultimum finem Deum. Item potest similiter haberi hoc idem per discursum proposito isti convenientem, ex dicto illo Deoteronom. undecimo. "Ama Dominum Deum tuum, et observa præcepta ejus etc. Ponite hæc verba in cordibus, etc. suspendite in manibus, etc. inter oculos etc. Quando sedens in domo, etc.» Vide veritates aureas super totam legem veterem, *Deuter. undecimo*; *concl. prima. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod omnium hominum est unus finis ultimus. A divo Augustino quidem, ut in *argument. contr.* Item ab eodem super *psal.* 118. in principio ly *Beati.* Ibi enim videbis, eum dicere, beatitudinis nomen esse tam universale, ut omnes etiam peccatores appetant beatitudinem, et (quod mirabilius est) dum peccant, beatitudinem quærunt, ideoque peccant, ut beati esse possint. Vide illum ibi. A scripturis vero, ut Eccles. 6. "Quid habet amplius sapiens á stulto, nisi ut pergat, ubi est vita?» Per hoc enim denotatur *primo*, quod sapiens, et stultus conveniunt in hoc, quod ambo pergunt ad eumdem finem ultimum in communi ratione consideratum, idest, quod uterque illorum (puta justus, et criminosus) vult esse beatus. *Secundo*, quod differunt in hoc, quod sapiens pergit ad finem ultimum, qui vere est vita, stultus autem non. Nisi enim ibi illud primum denotaretur, sequeretur, quod sapiens amplius á stulto haberet, quam pergere, ubi est vita, quod tamen aperte negat ipsa scripturæ authoritas, ut patet. Cum ergo omnes homines sufficienter dividantur per esse sapientem, et esse

stultum, constat ex illa sententia, et quod ultimus finis in ratione finis (scholastice loquendo) est unus omnium hominum, et quod ultimus finis secundum rem, in qua ratio ipsius finis invenitur, non est unus omnium hominum. *Secundo* vides: quomodo ex his, etc.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod in ultimo fine omnia alia conveniunt, et non conveniunt. Quod quidem conveniant, insinuatur Apocal. 22. "Ego sum *alpha*, et *omega*, primus, et novissimus: principium, et finis." Ac si in proposito affirmaret id quod apertius dicitur Proverb. 16. "Universa propter semetipsum operatus est Dominus." Hoc est: Dominus operatus est universa ad hunc finem, ut communicaret eis bonitatem suam, modo tamen unicuique convenienti. Vide circa hoc Veritates aureas super totam legem veterem, *Genes.* 43. *conclu.* 4. Bonitas ergo Dei, quæ Deus est secundum scripturam hanc, est finis universarum rerum á se factarum. Quod vero non conveniant, insinuatur per hoc, quod dicitur ps. 31. "Nolite fieri, sicut equus, et mulus, quibus non est intellectus." Cum enim per intellectum attingatur ille finis ultimus, juxta illud D. August. "fecit Deus creaturam rationalem, ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur," patet, quod scriptura, dum intellectum existentem in hominibus negat in bestiis, scholastice loquendo tamquam ab ipsa radice dicit, quod creaturæ irrationales non conveniunt in ultimo fine cum homine. *Secundo* vides etc.

QUÆSTIO SECUNDA,

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudine. *Primo* quidem, in quibus sit. *Secundo*, quid sit. *Tertio*, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum beatitudo consistat in divitiis.
Secundo, utrum in honoribus.
Tertio, utrum in fama, sive in gloria.
Quarto, utrum in potestate.
Quinto, utrum in aliquo corporis bono.
Sexto, utrum in voluptate.
Septimo, utrum in aliquo bono animæ.
Octavo, utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo hominis consistat in divitiis.

1. In eo quod maxime in hominis affectu dominatur, consistit ejus beatitudo. Sed divitiæ maxime in hominis affectu dominantur. Ergo in divitiis consistit hominis beatitudo.

Maior prob., quia beatitudo est ultimus hominis finis. Unde in ejus affectu maxime dominatur.

Minor, quia Eccles. 10. dicitur, *pecuniæ obediunt omnia.*

2. In eo in cujus possessione omnia possideri videntur, consistit hominis beatitudo. Sed in possessione divitiarum et pecuniarum omnia possideri videntur. Ergo in divitiis et pecuniis consistit hominis beatitudo.

Maior prob., quia Boëtius 3. de consolatione, prosa 2. dicit, quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.*

Minor, quia Philosophus dicit in 5. Ethic. cap. 5. *ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit.*

3. In eo de quo infinitum habetur desiderium, consistit hominis beatitudo. Sed de divitiis infinitum habetur desiderium. Ergo in divitiis consistit hominis beatitudo.

Maior prob., quia cum beatitudo sit

summum bonum, ejus desiderium numquam debet deficere, sed esse infinitum. Minor, quia Eccles. 5. dicitur, *avarus non inplebitur pecuniis.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In his quæ dum emittuntur et effunduntur, melius nitent quam dum retinentur, non potest consistere hominis beatitudo. Sed divitiæ, dum effunduntur et expenduntur, melius nitent quam dum retinentur. Ergo in divitiis non potest consistere hominis beatitudo.

Maior prob., quia bonum, quod est beatitudo hominis, magis consistit in retinendo quam in emittendo ipsum.

Minor, quia *avaritia semper odiosos, claros facit largitas,* ut Boëtius dicit 3. de consolatione prosa 5.

Determinatio.

Conclusio. Impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere.

Probatur. In his quæ ordinantur ad aliud tamquam in finem non potest consistere hominis beatitudo. Sed divitiæ ordinantur ad aliud, ut ad finem. Ergo in divitiis non potest consistere hominis beatitudo.

Maior prob., quia beatitudo est ultimus finis. Unde id in quo beatitudo consistit, non potest ad aliud, ut ad finem ordinari.

Minor manifestatur, præmittendo quod divitiæ sunt in duplici differentia: quædam sunt naturales, et quædam artificiales. Divitiæ naturales sunt illæ quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos; sicut sunt cibus, potus, vestimenta, vehicula, et alia hujusmodi; divitiæ artificiales sunt, quibus secundum se natura non juvatur, sed ars humana eas adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium, ut sunt denarii.

Ex quibus probatur minor. Divitiæ naturales ordinantur ad sustentandum vitam hominis, tamquam ad finem. Et divitiæ artificiales quæruntur propter divitias naturales: non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur ea quæ sunt ad vitam necessaria. Ergo omnes divitiæ ordinantur ad aliud tamquam ad finem: et inde non possunt esse id in quo beatitudo consistit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor: divitiæ enim non dominantur in affectu hominum sapientium, á quibus debet sumi rectum judicium de humanis bonis, sicut judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum et dispositum; sed dominantur affectui stultorum. Ad probationem dicitur quod dictum sapientiæ verificatur quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona norunt, quæ pecunia acquiri possunt.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod pecunia haberi possunt omnia venalia quæ sunt corporalia, non autem spiritualia quæ vendi nec emi possunt; in quibus tamen beatitudo consistit. Unde dicitur proverb. 17. *Quid prodest stulto, divitias habere, cum sapientiam emere non possit?*

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod divitiæ, ut dictum est, sunt duplices, scilicet naturaels et artificiales. Si sermo sit de naturalibus divitiis, falsa est ipsa minor: appetitus enim naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ: si vero sermo sit de divitiis artificialibus, verum est quod eorum appetitus est infinitus, quia deserviunt inordinatæ concupiscentiæ, quæ non moderatur, ut dicitur 1. politicorum cap. 6. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et aliter desiderium summi boni: nam summum bonum, quanto perfectius possidetur, tanto magis ipsum amatur et alia contemnuntur; eo quod quanto magis habetur, magis cognoscitur; juxta illud Eccles. 24. *Qui edunt me, adhuc esurient;* in appetitu vero divitiarum, et quorumcumque

temporalium bonorum est é converso: nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; juxta illud Joan. 4. *qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia signantur) *sitiet iterum*: et hoc ideo, quia cum habentur, magis cognoscitur eorum insufficientia, in quo etiam eorum imperfectio apparet, et quod in eis summum bonum non consistit.

Unde ad formam argumenti, dum est sermo de divitiis artificialibus, negatur maior: non enim sufficit ad hoc, ut in aliquo consistat beatitudo, ut de eo habeatur infinitum desiderium; sed requiritur quod quando illud habetur, magis ametur, et nihil amplius remaneat desiderandum: quod non est verum de rebus temporalibus, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo hominis consistat in honoribus.

1. In eo, quod est præmium virtutis, consistit hominis beatitudo. Beatitudo enim est *præmium virtutis*, ut dicitur 1. Ethic. cap. 9. Sed honor est *præmium virtutis*, ut dicitur 4. Ethic. cap. 3. Ergo in honore consistit beatitudo.

2. Illud, quod convenit Deo, et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed honor convenit Deo, et excellentissimis. Ergo honor est id in quo beatitudo consistit.

Minor, quia 1. Timoth. 2. dicitur. *Soli Deo honor et gloria.*

3. Illud, quod est magis desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed honor est maxime desideratus ab hominibus. Ergo in honore consistit beatitudo.

Minor, quia omnes patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur jacturam in honore.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Beatitudo est in beato. Sed honor non est in honorato, sed in honorante, ut dicitur 1. Ethicorum cap. 5. Ergo beatitudo non consistit in honore.

Determinatio.

Conclusio. Impossibile est beatitudinem principaliter in honore consistere.

Probatur. In eo quod est solum signum et testimonium alicujus excellentiæ existentis in aliquo, non potest consistere hominis beatitudo, sed potius eam præsupponit. Sed honor est tantum signum et testimonium excellentiæ existentis in honorato. Ergo in honore non potest principaliter consistere beatitudo, sed tantum eam consequitur.

Maior prob. Quia beatitudo non est solum signum et testimonium excellentiæ sed est ipsamet excellentia hominis; attenditur enim excellentia hominis maxime circa beatitudinem ipsam, quæ est bonum hominis perfectum, vel circa aliquam ipsius participationem. In eo igitur quod non est ipsa excellentia hominis; sed solum est excellentiæ signum et testimonium, non consistit beatitudo, sed eam consequitur.

Minor, quia honor exhibetur alicui propter aliquam excellentiam quæ est in eo, cui honor exhibetur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod honor non est præmium virtutis: non enim virtuosi operantur principaliter ut consequantur honorem: si enim propter hoc operarentur, jam non virtuosi, sed ambitiosi essent. Sed verum præmium virtutis, est ipsa beatitudo. Dicitur autem honor præmium virtutis, quia virtuosi accipiunt ab hominibus honorem, loco præmii, quasi á non habentibus aliquid maius quod dare possint in præmium virtutis.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod aliquid potest convenire Deo, et excellentissimis dupliciter. Uno modo taliter, ut illud sit excellentia, et faciat eos excellentes. Alio modo, ut conveniat Deo et excellentissimis in testimonium excellen-

tiæ in eis præexistentis. Quod convenit Deo et excellentissimis primo modo, est beatitudo: non autem quod convenit solum secundo modo. Tunc ad minorem dicitur, quod honor convenit Deo et excellentissimis solum in testimonium excellentiæ quæ in eis invenitur.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod id quod est maxime desideratum ab hominibus propter se, et primo, est beatitudo: non autem quod desideratur secundario, et per aliud. Tunc ad minorem dicitur, quod homines desiderant honorem, non per se, sed quia est signum et testimonium beatitudinis, sive excellentiæ: cujus signum est, quod homines desiderant honorari á sapientibus quorum judicio credunt se esse felices.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo hominis consistat in fama sive gloria.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria et fama.

1. In eo quod retribuitur sanctis pro tribulationibus quas in hoc mundo patiuntur, consistit hominis beatitudo. Sed gloria est quæ retribuitur sanctis pro passionibus quas in hoc mundo patiuntur. Ergo in gloria consistit hominis beatitudo.

Minor: quia ad Rom. 8. dicitur: *non sunt condignæ passiones hujus temporis, ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis.*

2. In eo quod est maxime diffusivum consistit hominis beatitudo. Sed gloria est bonum maxime diffusivum. Ergo in gloria consistit hominis beatitudo.

Maior: quia Dionysius cap. 4. de divinis nom. dicit, quod *bonum est sui diffusivum*: unde quod est maxime diffusivum, est maxime bonum, et per consequens in eo beatitudo consistit.

Minor: quia per gloriam, bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum, cum secundum Ambrosium, gloria sit *clara cum laude notitia.*

3. In eo quod est stabilissimum, videtur consistere hominis beatitudo. Sed gloria est stabilissima. Ergo in gloria videtur consistere hominis beatitudo.

Maior, quia beatitudo est stabilissimum bonorum.

Minor: quia per gloriam homines quodammodo æternitatem sortiuntur. Unde Boëtius dicit de consolatione lib. 2. Prosa 7. *Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri temporis famam cogitatis.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam seu gloriam contingit esse falsum, ut Boëtius libro 3. Prosa 6. dicit. Ergo fama seu gloria non est hominis beatitudo.

Determinatio.

CONCLUSIO. Impossibile est beatitudinem hominis in fama seu humana gloria consistere.

Probatur dupliciter. Primo: id in quo consistit hominis beatitudo potest esse causa perfectionis boni humani. Sed gloria, sive laus humana, non potest esse causa perfectionis humani boni. Ergo in laude et gloria humana non potest consistere hominis beatitudo.

Maior probatur., quia perfectio humani boni est ipsa beatitudo: unde id in quo humana beatitudo consistit, debet esse causa perfectionis humani boni.

Minor probatur ex differentia quæ est inter gloriam, sive laudem humanam et divinam. Sciendum igitur quod gloria nihil aliud est quam *clara notitia cum laude*, ut Ambrosius dicit. Hæc est autem differentia inter notitiam divinam et humanam, quod divina notitia est causa boni rei cognitæ: notitia vero humana est causata á bono rei cognitæ. Unde beatitudo hominis non est causata á notitia hominum: sed potius ipsa beatitudo in homine existens, sive perfecta, ut in his qui sunt in patria; sive inchoata, ut in bonis qui sunt in via est causa no-

titiæ cum laude: notitia vero Dei est causa beatitudinis hominis. Unde boni humani perfectio non est ex gloria humana, quæ potius á perfectione humani boni dependet; sed est ex gloria quæ est apud Deum juxta illud Psalmi. 90. *Eripiam eum et glorificabo eum.*

Ex quibus patet, quod non solum beatitudo hominis non consistit in gloria vel fama humana, sed potius ipsa humana gloria ex beatitudine dependet.

Secundo prob. conclusio. In eo quod potest esse fallax, non consistit beatitudo. Sed gloria humana potest esse fallax. Ergo in gloria humana non consistit beatitudo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod gloria quæ retribuitur sanctis pro his quæ in hoc mundo patiuntur, non est gloria humana, sed gloria quæ est apud Deum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod gloria per quam bonum hominis diffunditur in alios, aut est vera, aut est falsa: si est vera, necesse est ut præsupponat in eo cujus est gloria, bonum excellens, ex quo talis vera gloria et fama derivetur: unde vera humana gloria non est beatitudo, nec ejus causa, sed potius ab ea dependet, eamque præsupponit: si vero gloria falsa sit, tunc nec bonum, nec beatitudo invenitur in eo cujus est fama celebris: et sic nullo modo in fama sive gloria consistit hominis beatitudo.

Ad 3. Negatur minor de gloria humana: facile enim, etiam per falsum rumorem perditur; et si perseveret, est per accidens: beatitudo autem veram stabilitatem habere debet.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo hominis consistat in potestate.

1. In eo per quod homo est maxime Deo similis, videtur consistere hominis beatitudo. Sed per potestatem homo maxime efficitur Deo similis. Ergo in potestate videtur hominis beatitudo consistere.

Maior, quia omnia appetunt Deo assimilari, tamquam primo principio, et ultimo fini.

Minor, quia in scripturis, habentes potestatem, Dii vocantur: ut patet exodi 13. *Diis non detrahes.*

2. In eo, quod est bonum perfectissimum, consistit beatitudo. Sed potestas est perfectissimum bonum. Ergo in potestate consistit hominis beatitudo.

Maior, quia beatitudo est bonum perfectum.

Minor, quia perfectissimum est, ut homo congrue etiam alios regere possit, quod convenit his, qui sunt in potestate constituti.

3. In eo, cui opponitur id, quod est maxime fugiendum consistit hominis beatitudo. Sed potestati opponitur id, quod est maxime fugiendum. Ergo in potestate consistit hominis beatitudo.

Maior, quia id, quod est maxime fugiendum, opponitur ei, quod est maxime appetendum, quod est beatitudo. Unde maxime fugiendum opponitur beatitudini.

Minor, quia potestati opponitur servitus, quam maxime homines fugiunt.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Beatitudo est bonum perfectum. Sed potestas est bonum maxime imperfectum, ut Boëtius ostendit de consolatione lib. 3. prosa 5. Ergo beatitudo non consistit in potestate humana.

Determinatio.

Conclusio. Impossibile est beatitudinem in potestate consistere.

Prob. dupliciter. Primo: in eo, quod solum habet rationem principii, non consistit hominis beatitudo. Sed potestas habet rationem principii tantum, ut patet 5. Met. tex. 17. Ergo in potestate non consistit beatitudo.

Maior, quia beatitudo habet rationem ultimi finis.

Prob. secundo: in eo, quod se habet ad bonum, et ad malum, non potest consistere hominis beatitudo. Sed potestas se habet ad bonum, et ad malum, ut patet. Ergo in potestate non consistit hominis beatitudo.

Maior, quia beatitudo est perfectum hominis bonum.

Ex quibus patet, quod magis posset consistere aliqua hominis beatitudo in bono usu potestatis, quam in ipsa potestate.

Quatuor rationes, quibus generaliter probatur quod beatitudo non potest consistere in aliquo præmissorum bonorum scilicet in divitiis, honoribus, gloria, et potestate.

Prima: in his, quæ possunt compati secum aliquod malum, non potest consistere hominis beatitudo. Sed omnia prædicta possunt inveniri in bonis et malis, ut de se patet. Ergo in nullo horum potest consistere hominis beatitudo.

Maior, quia cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum.

Secunda: in eo consistit beatitudo, quo adepto, nullum bonum necessarium homini deest. Sed adeptis singulis præmissorum, scilicet divitiis, honoribus, gloria, et potestate, adhuc multa alia bona homini desunt: puta sapientia, sanitas, et hujusmodi. Ergo in his non consistit beatitudo.

Maior prob., quia de ratione beatitudinis est, ut sit per se sufficiens.

Tertia: ex eo, in quo consistit beatitudo, non potest provenire homini aliquod malum. Sed ex prædictis potest provenire hominibus aliquod malum. Ergo in his non consistit hominis beatitudo.

Maior prob., quia beatitudo est bonum perfectum. Unde non potest ex ea provenire homini aliquod malum.

Minor, quia Eccles. 5. dicitur, quod *divitiæ conservantur interdum in malum domini sui.*

Quarta: homo ordinatur ad beatitudinem per principia interiora. Sed omnia prædicta sunt á causa exteriori, et ut plurimum á fortuna, propter quod bona fortunæ dicuntur. Ergo in his non consistit beatitudo.

Maior prob., quia homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod per potestatem homo efficitur aliquo modo Deo similis; sed hæc similitudo ad Deum secundum potestatem non sufficit ad beatitudinem. Ad hoc enim, ut homo sit beatus, non solum requiritur, ut Deo assimiletur in potestate, sed ut non possit nisi bene uti potestate, sicut in Deo invenitur: quod tamen homini non convenit. Et unico verbo dicitur ad minorem, quod per similitudinem, quæ est per solam potestatem, homo non efficitur ita Deo similis, ut per talem similitudinem efficiatur beatus; sed requiritur ulterius, ut sit Deo similis in bonitate.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod sicut optimum est, quod quis bene utatur potestate in regimine multorum, ita pessimum est ut male utatur, et ita potestas se habet ad bonum et ad malum, et per hoc in ea beatitudo consistere non potest.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod servitutem non ideo naturaliter fugiunt homines, quia potestas ei opposita sit summum bonum, sed solum quia per servitutem impeditur usus bonus potestatis.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono corporis.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo consistat in bonis corporis.

1. In eo, quod est optimum, consistit hominis beatitudo. Sed bonum corporis est optimum. Ergo in bono corporis consistit hominis beatitudo.

Minor, quia Eccles. 30. dicitur. *non*

est census supra censum salutis corporis.

2. Quod pertinet ad esse hominis, pertinet ad ejus beatitudinem. Sed salus corporis pertinet ad esse hominis: ut de se patet. Ergo salus corporis pertinet ad ejus beatitudinem.

Maior prob., summum hominis bonum est ejus beatitudo. Sed esse hominis est summum hominis bonum. Ergo esse hominis est ipsius beatitudo.

Minor hujus prob., quia Dionys. dicit 5. cap. de divinis nominibus, quod *esse est melius, quam vivere, et alia quæ ipsum esse hominis consequuntur*. Unde esse hominis est ejus perfectissimum bonum.

3. In eo, quod maxime ab hominibus desideratur, consistit hominis beatitudo. Sed esse, et ea, quæ ad ipsum pertinent, maxime ab hominibus desiderantur. Ergo in ipso esse, et in his quæ pertinent ad ipsum esse, quorum præcipuum est salus corporis, consistit hominis beatitudo.

Maior prob., quia sicut illud, quod est causa omnium rerum, est prima causa, et primum principium, ita illud quod desideratur ab omnibus, est omnium ultimus finis, et beatitudo: sicut enim causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum, ita ut quanto á pluribus appetitur, universalior sit, et ultima in genere causarum finalium.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In his bonis, secundum quæ homo á multis brutis animalibus superatur, non potest consistere hominis beatitudo. Sed homo secundum bona corporis á multis animalibus superatur. Ergo in bonis corporis non consistit hominis beatitudo.

Maior prob., quia secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia.

Minor, quia homo exceditur ab elephante in diuturnitate vitæ, á leone in fortitudine, á cervo in cursu, et sic de aliis.

Determinatio.

Conclusio. Impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere.

Probatur. Primo: conservatio rei quæ ordinatur in finem, non potest esse ultimus finis conservantis. Sed esse hominis ordinatur in alium finem. Ergo conservatio humani esse non potest esse ultimus finis hominis conservantis ipsum esse.

Maior manifestatur, quia sicut nauta non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinetur sicut ad finem, scilicet ad navigandum; ita homo, cui á Deo commissum est suum esse, ut dicitur Eccles. 15. quod est ad aliud ordinatum, non potest habere pro fine conservationem sui esse, sed aliquid aliud, scilicet illud ad quod suum esse est ordinatum.

Minor prob., quia esse hominis non est summum bonum, unde necessario ad aliud debet ordinari.

Secundo probatur conclusio. Dato quod ultimus finis hominis esset conservatio proprii esse; non propter hoc sequeretur quod beatitudo esset in bonis corporis: esse enim hominis dependet ab anima propter quam est corpus; et quia omnia bona corporis ad bona animæ ordinantur tamquam ad finem, bona corporis non possunt esse ultimus finis hominis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod bona hominis sunt in triplici differentia, scilicet bona animæ, bona corporis, et bona exteriora: quæ sic ordinantur, quod bona exteriora ordinantur ad bona corporis, et bona corporis ad bona animæ. Unde sicut bona animæ perfectiora sunt quam bona corporis, ita bona corporis perfectiora sunt quam bona exteriora. Igitur in authoritate inducta non comparantur bona corporis ad omnia alia hominis bona, sed

solum ad bona exteriora; et est sensus, quod non est census, idest non est aliquod exterius corporale bonum super censum, idest bonum intrinsecum ipsius corporis, puta vitam, sanitatem. Ex quo non sequitur quod bonum corporis sit optimum: sed solum quod sit perfectius bonis exterioribus.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem negatur minor. Ad cujus probationem dicitur, quod esse potest dupliciter considerari. Uno modo secundum se, et sic includit omnem perfectionem et modum essendi, et præeminet vitæ, et omnibus subsequentibus perfectionibus, et sic de esse loquitur Dionysius. Alio modo accipitur esse, secundum quod partipatur in hac vel in illa re quæ non capiunt totam essendi perfectionem, sicut est esse cujuslibet creaturæ; et sic acceptum esse, est perfectius cum perfectione superaddita, quam sit sine ipsa; perfectius est enim esse cum rationalitate, quam sine rationalitate; secundum quem sensum dicit Dionysius, quod *viventia sunt meliora existentibus; et intelligentia viventibus*. Et quia esse hominis est participatum, ideo non solum non est optimum, sed imperfectum, et per subsequentes perfectiones magis est perfectum.

Ad 3. Negatur maior: nam beatitudo non solum est id quod ab omnibus desideratur, sed est quod desideratur propter se, et non in ordine ad aliud. Esse autem appetitur propter aliud, id est propter ultimum finem, et ideo non consistit in eo beatitudo, sed ad beatitudinem ordinatur. Ad probationem dicitur, quod per illam rationem ostenditur quod primum principium sit etiam ultimus finis ; et quia primum principium habet totam essendi perfectionem, sequitur quod ab omnibus appetatur secundum aliquam essendi perfectionem: Unde aliqua appetunt ipsum secundum esse tantum, aliqua secundum esse vivens, quædam secundum esse intelligens, et quædam secundum esse beatum et hoc modo non ab omnibus appetitur, sed á paucis. Ex quo patet alia ratio negationis maioris propositionis, quia esse vere beatum, non ab omnibus, sed á paucis desideratur.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat.

1. In eo quod est ultimus finis, consistit hominis beatitudo. Sed voluptas est ultimus finis. Ergo in voluptate consistit hominis beatitudo.

Minor, illud quod non appetitur propter aliud, et alia appetuntur propter ipsum, est ultimus finis. Sed voluptati hoc maxime convenit; unde dicitur 10. Ethicorum cap. 2. quod ridiculum est ab aliquo quærere propter quid velit delectari. Ergo voluptas est ultimus finis.

2. Illud quod maxime movet appetitum, habet rationem ultimi finis et beatitudinis. Sed voluptas maxime movet appetitum. Ergo voluptas habet rationem ultimi finis et beatitudinis.

Maior probatur, quia sausa prima vehementius influit in effectum, quam causa secunda: influentia autem finis attenditur in motu appetitus. Illud igitur quod maxime appetitum movet, habet rationem ultimi finis.

Minor probatur, quia delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit.

3. Illud quod omnia appetunt, videtur esse optimum bonum. Sed delectationem omnia appetunt, scilicet sapientes et insipientes. Ergo delectatio est optimum bonum et beatitudo.

Maior probatur, quia appetitus est boni.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod potest habere tristes exitus, et convenire etiam brutis, non est beatitu-

do. Sed voluptates possunt tristes habere exitus, et pecudibus etiam conveniunt. Ergo voluptates non sunt, quibus beati homines sunt.

Minor quia Boetius dicit 3. de consolatione, prosa 7. *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum voluerit, intelliget; quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.*

Determinatio.

Distinctio. Delectationes sunt in duplici differentia. Quædam sunt spirituales, pertinentes ad partem intellectivam: quædam vero corporales, pertinentes ad partem sensitivam.

1.ª Conclusio. Beatitudo non consistit principaliter in delectationibus spiritualibus, sed ad ipsam consequuntur.

Probatur. Quod non est ipsum bonum perfectum vel imperfectum, homini conveniens, sed solum consequitur tamquam accidens proprium ipsum bonum perfectum vel imperfectum conveniens homini, non est ipsa hominis beatitudo; sed consequitur eam tamquam accidens per se. Sed delectationes non sunt ipsum bonum perfectum vel imperfectum conveniens homini, sed potius consequuntur ipsum per se. Ergo delectationes non sunt id in quo hominis beatitudo consistit, sed ipsam beatitudinem per se consequuntur.

Maior probatur. Quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, et aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine, aliud est esse rationale, et aliud est esse risibile: unde quod non est ipsum bonum perfectum, quod est de essentia beatitudinis, sed solum est ejus accidens proprium, non est beatitudo, sed accidens proprium consequens beatitudinem.

Minor probatur. Quia ex hoc aliquis delectatur, quia habet bonum, sibi conveniens in re, vel in spe, vel saltem in memoria quod si tale bonum sit perfectum, erit ipsa beatitudo; si autem sit imperfectum, erit quædam participata beatitudo: unde delectatio non est ipsa beatitudo: sed est accidens consequens perfectam vel imperfectam beatitudinem.

2.ª Conclusio. In corporalibus delectationibus non consistit ipsa beatitudo nec per se tales delectationes consequuntur ipsam beatitudinem.

Probatur. Quæ per se consequuntur beatitudinem, consequuntur bonum perfectum. Sed delectationes corporales non consequuntur bonum perfectum. Ergo non per se consequuntur beatitudinem.

Maior probatur, quia ipsum bonum perfectum est essentia beatitudinis.

Minor probatur. Bonum quod apprehenditur á sensu, non est bonum perfectum. Sed delectationes corporales sequuntur bonum apprehensum á sensu. Ergo non sequuntur bonum perfectum.

Maior hujus probatur. Nam bonum apprehensum á sensu, non est hominis perfectum bonum, quia anima humana secundum illam partem quæ excedit materiam, habet quamdam infinitatem respectu partis, quæ utitur organis corporeis, sicut spiritualia fere infinita sunt respectu materialium. Bonum igitur perfectum conveniens homini, debet pertinere ad partem intellectivam quæ apprehendit bonum universale, et non ad sensitivam quæ singularia tantum apprehendere potest; hæc enim minima bona sunt, juxta illud Sapientiæ 7. *Quoniam omne aurum in comparatione sapientiæ, arena est exigua.* Ex quibus patet quod corporales delectationes tantum habest ut sint ipsa beatitudo, quod nec per se consequuntur, ut propria accidentia, ipsam beatitudinem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probatio-

tionem dicitur, quod delectationem non appeti propter aliud, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut ly, propter, dicat causam finalem: alio modo, ut significet causam formalem. Primo modo, vera est ipsa minor propositio probationis, delectatio enim non appetitur propter aliquem alium finem, sed propter seipsam. Sed tunc falsa est maior ipsius probationis, scilicet quod illud quod non appetitur propter alium finem, sit ultimus finis: potest enim appeti, ut consequens appetitum ultimi finis. Ratio autem quare delectatio non appetitur propter alium finem, est quia ejusdem rationis est ut appetatur bonum et delectatio: sicut ex eadem virtute est, ut grave tendat deorsum, et ibi quiescat: unde sicut bonum per seipsum appetitur, ita et delectatio in bono appetitur propter seipsam, idest non per aliquem alium finem. Si autem ly, propter, significet causam formalem, sive motivam ipsius appetitus ad appetendum delectationem, falsa est minor: nam delectatio appetitur propter bonum, quod est objectum delectationis, et per consequens est principium ejus, dans ei formam. Delectatio enim habet quod appetatur, quia est quies in bono; et sic delectatio appetitur propter aliud, scilicet propter bonum, quod est principium delectationis, et ideo non est ipsa beatitudo, sed eam consequitur.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod delectationes sensibiles non habent ex se ut maxime moveant appetitum: hoc enim convenit bono universali, sed hoc convenit eis per accidens, ex hoc scilicet quod operationes sensibiles, quæ sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles, et propterea á pluribus appetuntur. Beatitudo autem per se maxime movet appetitum.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod aliquid appeti ab omnibus, contingit dupliciter, scilicet secundum se primo: et ratione alterius, sive secundario, scilicet quatenus consequitur alterum. Quod appetitur ab omnibus primo modo, est ipsa beatitudo: non autem quod appetitur ab omnibus secundo modo. Tunc ad minorem dicitur, quod omnes appetunt delectationem, non per se primo, sed secundario, quatenus, scilicet appetendo bonum, appetunt etiam delectationem consequentem ipsum.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ.

1. Beatitudo hominis non consistit in bonis exterioribus, nec in bonis corporis, ut probatum est supra. Ergo consistit in aliquo bono animæ.

Conseq. prob., quia beatitudo est quoddam hominis bonum, quod dividitur in hæc tria.

2. In eo quod amatur super omnia bona, consistit beatitudo. Sed homo amat seipsum super omnia bona. Ergo beatitudo consistit in aliquo hominis bono. Sed non in bono corporis, ut probatum est. Ergo beatitudo hominis consistit in bono animæ.

Minor probatur. Illud cui appetimus omnia bona, magis amamus quam omnia bona: sicut magis amamus amicum cui appetimus pecuniam, quam ipsam pecuniam. Sed homo appetit sibi ipsi omnia bona. Ergo homo magis se amat quam omnia alia bona.

3. Perfectio hominis est aliquod bonum hominis. Sed beatitudo est hominis perfectio. Ergo beatitudo est aliquod bonum hominis: non corporis. Ergo animæ.

Maior, quia perfectio est aliquid ejus quod perficitur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Id in quo constituitur beata vita, est propter se diligendum, ut Augustinus dicit libro 1. de doctrina Christ. cap. 3. Sed homo non est propter seipsum di-

ligendus. Ergo in nullo hominis bono consistit ejus beatitudo.

Minor, quia quidquid est in homine, est diligendum propter Deum.

Determinatio.

Distinctio. Finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei: quæ distinctio superius fuit explicata quæst. præced. art. 8.

1.ª Conclusio. Si loquamur de ultimo fine hominis, quantum ad ipsam rem quam appetimus, sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus.

Probatur. Et primo, quod non sit ipsa anima. Secundo, quod non sit aliquid ejus.

Quod est in potentia existens, non potest esse ultimus finis. Sed anima, secundum se considerata, est in potentia existens. Ergo anima non potest esse res quæ est ultimus finis.

Maior probatur: quia potentia est propter actum: unde quod est in potentia, non est ultimus finis, sed ordinatur ad aliud, scilicet ad actum.

Minor: quia anima fit de potentia sciens et virtuosa, actu sciens et virtuosa.

Quod non sit aliquid ejus, probatur. Bonum, quod est ultimus finis et beatitudo, complet humanum appetitum, ita ut nihil ei supersit appetendum. Sed nullum bonum animæ, sive sit habitus, sive actus potest complere humanum appetitum. Ergo nullum bonum animæ potest esse beatitudo, sive ultimus finis.

Minor hujus probatur. Quia voluntas est boni universalis: quodlibet autem bonum animæ est participatum, et per consequens est bonum particulare.

2.ª Conclusio. Si loquamur de ultimo fine hominis, quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ.

Probatur. Quia homo per animam, beatitudinem consequitur, scilicet per aliquem animæ actum.

Ex quibus sequitur conclusio directe responsiva.

Conclusio. Beatitudo est aliquid animæ; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Quæ ex dictis remanet manifeste probata.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliquid potest dici bonum animæ dupliciter. Uno modo subjective: alio modo objective. Subjective dicitur, quod scilicet est in anima tamquam in subjecto, ut sunt potentia, habitus, actus, et hujusmodi: objective vero sunt omnia appetibilia ab anima. Si igitur sit sermo de bonis animæ primo modo, idest de his quæ naturaliter sunt in anima, vel ab ea sunt; negatur consequentia: res enim in qua consistit beatitudo, non est aliquod extrinsecum bonum naturale, nec aliquod corporis bonum, nec animæ bonum, sed aliquid supernaturale extra animam, ut dictum est. Ad probationem dicitur, quod beatitudo non est hominis bonum, secundum hunc modum sed est supra naturam ejus: si vero per bonum animæ intelligamus etiam id quod anima appetit, tunc conceditur totum argumentum: beatitudo enim consistit in re quæ appetitur ab anima. Et si sermo sit de beatitudine pro usu vel possessione rei in qua beatitudo consistit, etiam conceditur, quod beatitudo sit aliquid animæ, ut dictum est in ultimis conclusionibus.

Ad 2. Dicitur, quod aliquid potest dupliciter amari. Uno modo, ut bonum concupitum: alio modo, ut id cui bonum concupiscimus. Sicut pater amat scientiam quam filio concupiscit, ut bonum concupitum; et amat filium ut eum cui concupiscit scientiam. Tunc ad maiorem

dicitur. Quod beatitudo non consistit in re quæ maxime amatur, ut ei cui bonum quis concupiscit; sed sicut res quæ maxime concupiscitur. Maior igitur est vera in hoc sensu, scilicet, in eo consistit beatitudo, quod maxime amatur, idest quod maxime concupiscitur. Sed tunc negatur minor: homo enim non amat seipsum, vel amicum tamquam bonum concupitum, sed solum tamquam id cui bonum concupiscit. Et ad probationem dicitur. Quod magis diligimus rem cui aliquid appetimus, quam rem quam ei appetimus: hoc verum est de amore amicitiæ, sed non de amore concupiscentiæ, de quo in proposito est sermo: inferius enim disputabitur, utrum homo amore amicitiæ possit aliquid supra se diligere.

Ad 3. Dicitur, quod, sicut dictum est, nomine beatitudinis possumus intelligere, vel rem in qua consistit beatido, vel ejus usum et acquisitionem. Si sermo sit de re in qua consistit beatitudo, negatur minor: res enim in qua beatitudo consistit, non est aliqua formalis perfectio homini inhærens, sed est extra animam: si vero sit sermo de beatitudine secundo modo, sic conceditur totum: est enim sic accepta perfectio animæ, et aliquid animæ, ut dictum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

Pro affirmativa. = Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

1. Homo secundum suum summum attingit infimum angelicæ naturæ. Ergo beatitudo hominis consistit in aliquo creato, idest in hoc quod est attingere angelum.

Antecedens patet ex Dionysio, qui in cap. 4. de divinis nom. dicit, quod *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum.* Ex quo accipitur quod supremum infimi attingit infimum supremi.

Conseq. probatur. Quia summum bonum in homine est esse beatum: unde secundum hoc attingit infimum Angelicæ naturæ, quæ est creata.

2. Imperfectum ordinatur, tamquam ad finem, ad suum perfectum. Sed homo, qui est minor mundus, comparatur ad mundum maiorem, in quo continetur universitas creaturarum, ut imperfectum ad perfectum. Ergo homo ordinatur ad universitatem creaturarum, ut ad ultimum finem; et sic hominis beatitudo erit quid creatum.

Maior probatur. Quia ultimus finis cujuslibet rei est in suo opere perfecto: unde pars est propter totum, sicut propter finem.

3. In eo in quo hominis desiderium quietatur, consistit hominis beatitudo. Sed in re creata hominis desiderium quietatur. Ergo in re creata consistit hominis beatitudo.

Maior, quia per hoc homo efficitur beatus, quod ejus desiderium quietatur.

Minor probatur. Homo non est capax nisi boni creati. Ergo ejus desiderium non se extendit nisi ad bonum creatum, et per consequens in bono creato quietatur.

Consequentia hæc probatur. Quia desiderium hominis non se extendit ad maius bonum, quam ipse homo capere possit.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit 19. de Civitate Dei, c. 26. quod *sicut vita carnis anima est, ita vita beata hominis Deus est.* Ergo non aliquid creatum.

Determinatio

Conclusio. Impossibile est beatitudinem hominis consistere in aliquo bono creato.

Prob. In eo consistit hominis beatitudo, quod potest quietare humanum appetitum taliter, ut nihil amplius remaneat ei appetendum. Sed nullum crea-

tum bonum potest quietare perfecte humanum appetitum, ita ut nihil amplius remaneat ei desiderandum. Ergo in nulla creatura potest hominis beatitudo consistere.

Maior probatur, quia alioquin illud non esset ultimus finis, sed superesset aliquid aliud desiderandum.

Minor. Appetitus habens pro objecto bonum universale, non potest quietari perfecte in aliquo bono particulari. Sed appetitus humanus habet pro objecto bonum universale, sicut et intellectus universale verum: quælibet vero creatura, et omnes simul, sunt quædam particularia bona, utpote quæ habent esse participatum á Deo, in quo solum universale bonum reperitur. Ergo nulla creatura, sed solus Deus humanum appetitum satiare perfecte et quietare potest, juxta illud Psal. 102. *Qui replet in bonis desiderium tuum.*

Ex quibus sequitur, quod in solo Deo hominis beatitudo consistit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod homo secundum suum summum, quoad naturam, attingit infimum angelicæ naturæ: quia scilicet habet intellectum, licet non in ea excellentia secundum quam est in angelo. Sed in hoc quod est ordinari in finem, cum ad eumdem finem ordinentur non sistit homo in angelo, sed ulterius procedit usque ad ipsum universalis boni fontem, scilicet Deum.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod imperfectum ordinatur ad suum perfectum tamquam ad finem, si illud perfectum ad alium finem non ordinetur: si vero illud perfectum ad aliud tamquam ad finem ordinetur, secus est: ultimus enim finis partium non est totum, sed aliquid aliud. Et quia universum ordinatur in ipsum Deum, propterea finis hominis non est universum, sed Deus, ad quem universum ordinatur tamquam ad finem.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod homo est capax solum boni finiti, ut inhærentis sibi; sed objective est etiam capax boni infiniti.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 2.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod in divitiis non potest esse beatitudo. Ut per hoc, quod dicitur in psal. 61. *Divitiæ si affluant, nolite cor apponere.* Cum tamen Spiritus Sanctus sciat, quod cor apponendum est in beatitudine. Item per hoc quod dicitur Eccles. 5. *Qui amat divitias, fructum non capiet ex eis.* Et infra. *Divitiæ conservatæ in malum Domini sui.* Cum tamen ex amore beatitudinis amanti multus fructus sequatur: et beatitudo in bonum semper, et numquam in malum beatificati cedat. *Secundo* vides: quomodo, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á Scripturis fuisse insinuatum, quod beatitudo non consistit in honore. Ut per hoc, quod dicitur 3. Regum 10. "Universa terra desiderabat vultum Salomonis, et singuli ferebant ei munera.» Et cap. 11. "Rex Salomon adamavit mulieres alienigenas, etc. Depravatum est cor ejus, ut sequeretur Deos alienos.» Ex hoc enim quod Scriptura tantum honorem ab universis delatum Salomoni refert, quem postea depravatum narrat, declaratum vult esse scholasticis Theologis, quod beatitudo, quæ procul dubio beatum non patitur esse vitiosum, non consistit in honoribus. *Secundo* vides: quomodo ex his, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á Scripturis es-

se insinuatum, quod beatitudo non potest consistere in gloria humana. Ut per dictum Isa. 40. "Omnis caro fœnum. et omnis gloria ejus, quasi flos agri. Exsiccatum est fœnum, et cecidit flos.» De ratione enim beatitudinis est, quod opposito modo se habeat, idest, quod sit per se stabilis, et semper. Valet ad hunc locum etiam gloria Salomonis, etc. de qua vide *art.* 2. *appen.* et textum Bibliæ ibi citatum. *Secundo* vides: quomodo ex his, etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á Scripturis, quod beatitudo non consistit in potestate. Ut per hoc, quod dicitur Sapientiæ 6. "Melior est sapientia, quam vires, et vir prudens, quam fortis.» Et infra. "Judicium durissimum in his, qui præsunt, fiet, et potentes potenter tormenta patientur: et fortioribus fortior instat cruciatio.» Patet enim, quod hæc omnia sunt contra rationem beatitudinis: cum nihil sit ea melius, neque ipsa compatiatur secum aliquod malum. Item per dictum Judith. 1. "Arphaxad gloriabatur, quasi potens in potentia exercitus sui et in gloria quadrigarum suarum. Nabuchodonosor igitur Rex Assyriorum pugnavit contra Arphaxad, et obtinuit eum in campo magno.» Constat vero, quod hoc est contra rationem beatitudinis, cum hæc per se sit semper quieta, et inamissibilis. *Secundo* etc.

Ex art. 5 habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á Scripturis, quod beatitudo non potest consistere in bonis corporis. Ut per dictum Genes. 3. "In sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.» Item per illud Job 14. "Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis; qui, quasi flos, egreditur, et conteritur; et fugit, velut umbra; et numquam in eodem statu permanet.» Patet enim discurrenti, et applicanti, per singula, quod hæc de corpore speciatim prædicta non tantum beatitudo non sunt; sed etiam beatitudini contraponuntur. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Cerinthianorum* dicentium, beatitudinem consistere in carnis delitiis. Et *Chiliastarum* dicentium, cum venerit Christus de cœlo, mille anni erunt iterum nobis ad vivendum, generandum, et manducandum secundum carnales ventris voluptates. Et *Judæorum* atque *Saracenorum* qui (ut refert Sanctus Doctor *contr. Gen. lib.* 3. *cap.* 27.) ponunt retributiones justorum in prædictis voluptatibus. Et *Philosophorum* dicentium (refert Directorium Inquisit. 2. *par. quæst.* 4.) quod voluptas corporum est summum bonum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has merito damnari á Sap. 2. «Dixerunt impii cogitantes apud se non recte, etc. Nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra. Ubique relinquamus signa lætitiæ, quoniam hæc est pars nostra, et hæc est fors nostra.» Item á Salomone ex prædictorum Epicureorum persona, tamquam eos damnans (ut ex Sapien. 2. «Nunc vidimus, qui tales sunt impii, et non recte cogitantes») dicebat Eccles. 5. "Hoc itaque visum est mihi bonum. ut comedat quis, et bibat, et fruatur lætitia ex labore suo. hæc est pars illius.» Item á Psalm. 37. "Lumbi mei impleti sunt illusionibus.» Per hoc enim, quod Spiritus Sanctus ibi carnales, seu lumborum (quandoquidem in lumbis est luxuria) voluptates vocat illusiones, aperte monstrat, quod beatitudo nullatenus potest esse in voluptate. Item ab Eluc. Additio. *articul. num.* 347. 353. 358. Item á Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 15. *conclus.* 2. Item luculenter ab Ecclesiæ sanctæ fidelissimo Doctore "Contra Gentiles, libro tertio, capitulo vigesimoseptimo, et lib. 4. capit. 83.» *Tertio* vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem scilicet *secundæ* partis conclusionis, interimas hæresim *Begardorum*, et *Beguinarum* dicentium, quod omnis intellectualis natura est naturaliter beata in seipsa. Ex quo dicto patet, quod beatitudo, idest, id. in quo consistit beatitudo, idest objectum beatitudinis, est secundum illos ipsa anima, et per consequens taliter sumpta beatitudo consistit secundum illos in bonis animæ; contra quod iste articulus directe militat. *Secundo* habes: quomodo per eam-

dem rationem ostendas, hæresim illam merito damnari á Papa *Clemente V.* in Conc. *Viennensi*, qui postquam prædictam hæresim quinto loco inter alias eorumdem, et earumdem recitavit, sic inquit: "Nos sacro approbante Concilio sectam ipsam cum præmissis erroribus damnamus, et reprobamus omnino, inhibentes districtius, ne quis ipsos de cetero teneat, approbet, vel defendat.» Hæc in libro Clementinarum, titulo de hæreticis, cap. *Ad nostrum*. Item á Hierem. 9. "Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur, scire, et nosse me.» Per hoc enim Hieremias demonstrat, quod beatitudo non consistit in bonis nostris, sed in aliquo extrinseco, scilicet Deo, et per consequens commonstrat, quod anima nostra non est naturaliter beata in seipsa. Valet hæc authoritas etiam pro *artic.* 1. 3. 4. Item à dicto per Isa. 14. *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer*? Nam si omnis natura intellectualis esset naturaliter beata in seipsa, illarum nulla posset esse misera, quod tamen est falsum secundum Isaiam hic. Nam illa, quæ insunt á natura, non deficiunt, propter quod et naturalia remanserunt in dæmonibus integra et splendidissima, ut inquit *Dionysius c.* 4. *de divinis Nominib.* Item á dicto per Job 4. *In Angelis suis reperit pravitatem.* Pravitas enim mali Angeli fuit illa, qua appetiit esse Deus secundum Isa. 14. *Ero similis Altissimo.* Ideo aut dicitur voluisse esse Deus, quia ipse sibi esse beatitudo voluit, vel, quod in idem demum redit, voluit per suam virtutem beatitudinem habere: id, quod est proprium Dei. Vide 1. *q.* 63. *a.* 3. *cum Eluc.* Per hoc ergo ostendit Job cum Isa. quod pravum est, et casum de cœlo secum fert, dicere, quod beatitudo inest naturaliter cuilibet intellectuali naturæ. *Tertio* etc.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem interimas hæresim *Almarici* dicentis: beatitudinem hominis consistere in videre Deum in suis creaturis. "Beati, inquit, non vident Deum ullo pacto in se, sed in suis creaturis:» Patet autem sapienti scholastico quod hoc idem valet, ac si diceret: Beatitudo hominis consistit in bono creato. Id, quod, et per consequens *Almaricum* oppugnat ac expugnat præsens articulus. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam hæresim damnari merito á Papa *Innocentio Tertio* in Concilio Cenerali de Summa Trinitate et fide Catholica, capit. "Damnamus,» ubi in fine ait: "Reprobamus, et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sit pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica, quam insana sit censenda.» Nota, quod per ly *dogma* intelligit totam doctrinam Almarici, in cujus signum postea idem repetendo subdit ly *cujus doctrina*: præterea, quod, si author reprobatur, ejus quoque scripta reprobata esse cointelliguntur. Id, quod docet universaliter sub persona quorumdam Papa Greg. dum inquit: "Cum Cælestinus, atque Pelagius in Ephesina Synodo sint damnati, quomodo poterunt illa capitula recipi, quorum damnantur authores?» Hæc ille, extra de hæretic. cap. *fraternitatis*. Item speciatim in terminis á Divo Augustino, ut in *argumen. contr.* Item ab Ecclesiast. 1. *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas.* Et, postquam suam gloriam, honorem, divitias, potentiam, et hujusmodi narraverat in cap. 2. per ly "magnificavi opera mea, ædificavi mihi, etc. subdit ly vidi in omnibus vanitatem, et afflictionem animi, et nihil permanere sub sole.» Per hæc enim patet Theologis speculativis intentum á dictis in "Elucidatio. Addition. articulorum num. 396. Et ab Elucidatio. 1. p. quæst. 12. articul. 1.» *Tertio* vides etc.

QUÆSTIO TERTIA,

QUID SIT BEATITUDO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est, quid sit beatitudo, et quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Secundo, si est aliquid creatum, utrum sit operatio.

Tertio, utrum sit opeeratio sensitivæ partis, an intelleectivæ tantum.

Quarto, si est operatio intellectivæ partis, utrum sit operatio intellectûs, an voluntatis.

Quinto, si est operatio speculative intellectus, aut practici.

Sexto, si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum.

Septimo, utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

Octavo, utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatiudo sit aliquid increatum.

1. Deus est aliquid increatum. Beatitudo est ipsemet Deus, ut Boëtius dicit 3. de consolatione prosa 10. Ergo beatitudo est aliquid increatum.

2. Summum bonum est aliquid increatum. Beatitudo est summum bonum. Ergo beatitudo est aliquid increatum.

Maior, quia esse summum bonum convenit soli Deo.

3. Ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tendit, est aliquid increatum. Sed beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tendit. Ergo beatitudo est aliquid increatum.

Maior, quia in solum Deum naturaliter humana voluntas tendit, tamquam in ultimum finem, quo solo est fruendum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Nullum factum est increatum. Beatitudo hominis est aliquod factum. Ergo beatitudo hominis non est aliquid increatum.

Minor prob., quia Aug. lib. 1. de Doct. Christ. cap. 4. inquit. *Illis rebus fruendum est, quæ nos beatos faciunt.*

Determinatio.

Distinctio. Finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res, quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio rei, quæ desideratur, sicut si dicatur, quod possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosa, est finis intemperati.

1.ª Conclusio. Res, quæ est ultimus finis, et beatitudo est bonum increatum, scilicet Deus.

Prob. Quia solus Deus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.

2.ª Conclusio. Ultimus hominis finis, secundo modo sumptus, est aliquid creatum in ipso homine existens.

Prob. Acquisitio, et fruitio rei, quæ est ultimus finis, est aliquid creatum. Sed ultimus finis hominis, sic acceptus, nihil aliud est, quam acquisitio, vel fruitio ultimi finis, quæ vocatur beatitudo. Ergo ultimus finis, sic acceptus, est aliquid creatum in ipso homine beato existens.

Ex quibus sequitur tertia conclusio directe responsiva ad quæsitum.

3.ª Conclusio. Beatitudo hominis quantum ad causam, vel objectum est aliquid increatum, quantum vero ad ipsam essentiam beatitudinis est aliquid creatum.

Prior pars prob., quia objectum et causa beatitudinis est Deus.

Secunda pars prob., quia acquisitio, sive fruitio Dei ab homine, est quid factum, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod Deus est beatitudo per essentiam, et causa beatitudinis creaturæ, et ejus objectum. Unde Deus est ipsamet sua beatitudo, quæ est quid increatum, et objectum beatitudinis nostræ, et quo ad hoc etiam nostra beatitudo est aliquid increatum. Tamen Deus non est ipsa nostra beatitudo formaliter, sed causa, et ideo beatitudo hominis formaliter est quid creatum.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod beatitudo hominis formaliter non est res, quæ est summum bonum, sed est adeptio, vel fruitio summi boni. Vel potest dici ad maiorem, quod summum bonum, idest res, quæ est summum bonum, est aliquid increatum, sed summum bonum, idest acquisitio, et fruitio summi boni, non est aliquid increatum. Tunc ad minorem dicitur, quod hominis beatitudo formaliter sumpta, non est res quæ est summum bonum, sed illius rei fruitio.

Ad 3. Dicitur, quod per ultimum finem duo possumus intelligere; vel rem quæ est ultimus finis; vel adeptionem ipsius rei quæ est ultimus finis. Tunc ad maiorem: Ultimus finis scilicet res, quæ est ultimus finis, est quid increatum; verum est. Sed tunc negatur minor. Beatitudo enim ut est adeptio; non est sic ultimus finis. Si vero maior intelligatur de ultimo fine secundo modo, negatur ipsa maior, et ad probationem dicitur, quod est vera de re, quæ est ultimus finis.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo sit operatio.

Pro negativa.=Videtur quod beatitudo non sit operatio.

1. Vita non est operatio. Sed beatitudo est vita. Ergo beatitudo non est operatio.

Maior, quia vita est esse viventium.

Minor, quia Rom. 6. dicitur. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem finem vero vitam æternam.*

2. Status non est operatio. Sed beatitudo significat statum. Ergo beatitudo non est operatio.

Minor, quia Boet. dicit 3. de Cons. quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.*

3. Quod significat aliquid in aliquo existens, non est operatio. Sed beatitudo significat aliquid in aliquo existens. Ergo beatitudo non est operatio.

Maior, quia operatio non significat aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens.

Minor, quia beatitudo est hominis perfectio in eo existens.

4. Beatitudo permanet in beato. Sed operatio non permanet in operante, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Beatitudo est una unius beati, operationes autem multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ethic. 1. c. 7. dicitur, quod *beatitudo est operatio secundum virtutem perfectam.*

Determinatio.

Conclusio. Beatitudo hominis, secundum quod est aliquid creatum in ipso existens, est operatio.

Prob. Ultima hominis perfectio est operatio. Sed beatitudo est ultima hominis perfectio. Ergo beatitudo est operatio.

Maior prob., ultimus actus est ultima hominis perfectio. Sed operatio est ultimus actus. Ergo operatio est ultima perfectio.

Maior hujus prob., quia unumquodque in tantum perfectum est, in quantum est actu. Unde ultimus actus erit ultima perfectio.

Maior hujus prob., quia operatio vocatur ultimus actus á Philos. in 2. de anima tex. 2. Habens enim formam, quæ est actus primus, est in potentia ad operationem, et propterea dicitur 2. de Cœlo, t. 17. quod *unumquodque est propter suam operationem.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Vita sumitur dupliciter. Uno modo, pro esse viventis, et sic beatitudo non est vita, nisi in solo Deo, in quo vita est suum esse. Alio modo, pro opera-

tione viventis, per quam principium vitæ in actum reducitur, secundum quem modum nominamus vitam activam, contemplativam, voluptuosam. Et sic beatitudo est vita æterna, et ultimus finis secundum illud Joan 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant* etc. Ad formam igitur argumenti negatur maior. Ad probationem dicitur, quod vita, ut hic sumitur, non est esse viventium, sed ipsa operatio viventis, et sic beatitudo dicitur vita.

Ad 2. Dicitur, quod aliquid potest definire dupliciter. Uno modo secundum aliquam communem rationem: sicut si definiretur homo per hoc, quod est nobilissimum animalium, hæc enim definitio per communem rationem est, et ostenderetur hominis excellentia, non tamen exprimeretur in particulari illud, per quod homo habet excellentiam super cætera animalia. Alia est definitio propria, quæ datur per propriam essentiam rei definitæ. Tunc ad formam argumenti, dicitur ad minorem, quod definitio data á Boëtio est secundum communem rationem. Aristoteles autem, loco citato in argumento pro affirmativa, expressit essentiam beatitudinis, per quod scilicet beatus esset in statu perfecto, et dixit, hoc esse per operationem. Unde licet status non sit operatio, id tamen, per quod beatus est in estatu beatitudinis, est ipsa operatio.

Ad 3. Dicitur, quod actio est duplex. Una, quæ procedit ab operante in exteriorem materiam; sicut urere et secare. Et talis operatio non est perfectio agentis, sed potius facti. Alia est actio manens in agente: ut sentire velle et intelligere. Et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis. Tunc ad formam argumenti dicitur ad maiorem, quod illud, quod manet in aliquo, non est operatio transiens sed potest esse operatio immanens, et talis operatio est beatitudo.

Ad 4. Dicitur, quod beatitudo est duplex. Perfecta, quæ est in patria et imperfecta, quæ est in via. Tunc ad argumentum, si sermo sit de perfecta beatitudine patriæ, conceditur maior, et negatur minor: operatio enim, qua beati sunt in beatitudine, non transit, sed semper est in beatis, est enim actio immanens: si vero sermo sit de beatitudine viæ, tunc negatur maior.

Ad 5. Dicitur ad antecedens, quod sicut beatitudo perfecta est una, ita et operatio, qua beati in beatitudine existunt una est, operationes autem beatitudines viæ multæ sunt.

Ad 6. Similiter dicitur ad minorem, quod operationes quidem humanæ multæ sunt, et interruptæ, operatio tamen beatifica est absque ulla interruptione in patria.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis aut intellectivæ tantum.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus.

1. Operatio intellectiva in nobis dependet ab operatione sensitiva. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

Antec. prob., quia *non possumus intelligere sine phantasmate* 3. de an. t. 30.

Consequentia prob., quia non datur in homine aliqua operatio nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva.

2. In beatitudine continentur bona sensitiva. Ergo operatio sensus requiritur ad beatitudinem.

Antec. prob., quia beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Inter omnia autem bona, sunt bona sensitiva.

Conseq. prob., quia bona sensitiva tantum per sensum percipere possumus.

3. Per beatitudinem perficitur homo secundum omnes suas partes. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Antec., quia beatitudo est bonum perfectum, quod non esset, nisi per omnes partes perficeretur.

Conseq., quia per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In operatione quæ est communis hominibus et brutis, non consistit beatitudo. Sed sensitiva operatio est communis hominibus et brutis. Ergo in operatione sensitiva non consistit beatitudo. Maior, quia bruta animalia non communicant nobiscum in beatitudine.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid potest pertinere ad beatitudinem tripliciter. Primo essentialiter. Secundo antecedenter. Tertio consequenter. Essentialiter illud ad beatitudinem pertinet, in quo essentialiter consistit ipsa beatitudo, et hoc est bonum increatum ut dictum est. Antecedenter vero pertinet ad beatitudinem id, quod ad beatificam operationem præexigitur. Consequenter verò, illud in quod resultat aliquid ex perfecta beatitudine jam habita.

1.ª Conclusio. Operatio sensus non pertinet essentialiter ad beatitudinem perfectam patriæ.

Prob. Per operationem, quæ essentialiter pertinet ad beatitudinem, fit conjunctio hominis ad bonum increatum. Sed per operationem sensus non fit conjunctio hominis ad bonum increatum. Ergo operatio sensus non pertinet essentialiter ad beatitudinem.

Prob. secundo. Operatio, quæ est solum circa corporalia non pertinet ad beatitudinem essentialiter. Sed operatio sensitiva est solum perceptiva corporalium. Ergo operatio sensitiva non spectat ad beatitudinem essentialiter.

Maior, quia beatitudo hominis in corporalibus ut supra ostensum est in quæstione precedenti non consistit.

2.ª Conclusio. Operationes sensus possunt pertinere ad beatitudinem imperfectam, qualem in hac vita habere possumus, antecedenter.

Prob., quia operatio intellectus præexigit operationem sensus.

3.ª Conclusio. Operatio sensus pertinet ad beatitudinem perfectam, quæ habetur in patria, consequenter.

Prob., quia post resurrectionem, ex ipsa beatitudine animæ *fiet quædam refluentia in corpus, et in corporeos sensus, ut in suis operationibus perficiantur*, ut August. dicit in epis. ad Diosc. et infra patebit.

4.ª Conclusio. Operationes sensus non pertinebunt ad beatitudinem perfectam, antecedenter.

Prob., quia tunc operatio, qua mens humana Deo conjungitur, non dependebit á sensu.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod operatio intellectiva, secundum modum intelligendi in præsenti vita dependet ab operatione sensitiva, et ideo beatitudo imperfecta præexigit sensitivam operationem. Sed operatio intellectiva, qua mens humana Deo conjungitur in perfecta beatitudine, á sensu non dependet.

Ad 2. Negatur antec. Ad probationem dicitur, quod beatitudo est duplex, ut dictum est, scilicet perfecta, et imperfecta, et utraque est status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed diversimode. Nam beatitudo perfecta, quam habent angeli, est status per aggregationem omnium bonorum perfectus, non per hoc quod particularia bona in eo adunentur, sed per conjunctionem ad universale bonum, quod est Deus. Beatitudo vero imperfecta est per aggregationem bonorum particularium sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ. In beatitudine igitur perfecta non sunt bona sensibilia, et propterea sensus ad eam non concurrit, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod in bea-

titudine perficitur homo secundum omnes suas partes, sed diversimode in beatitudine perfecta, et imperfecta. In perfecta enim beatitudine perficitur pars sensitiva per redundantiam à parte intellectiva, et propterea pertinere potest sensus consequenter ad ipsam. In beatitudine vero imperfecta procedit perfectio á sensu ad intellectum, et ideo sensus ad eam antecedenter pertinet, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo sit actus intellectus, aut actus voluntatis.

Quod sit actus voluntatis.

Videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

1. Pax pertinet ad voluntatem. *Beatitudo hominis in pace consistit*, ut Aug. dicit 19. de Civ. Dei c. 10. Ergo beatitudo consistit in actu voluntatis.

2. Bonum est objectum voluntatis. Beatitudo est summum bonum. Ergo beatitudo consistit in actu voluntatis.

3. Ultimus finis pertinet ad voluntatem. Sed beatitudo est ultimus finis. Ergo beatitudo pertinet ad actum voluntatis.

Maior, primo moventi respondet ultimus finis, sicut victoria quæ est ultimus finis totius exercitus, ad ducem pertinet qui alios omnes movet. Sed voluntas est primum movens ad operandum, utpote quæ movet omnes alias potentias. Ergo voluntati respondet ultimus finis.

4. Dilectio Dei pertinet ad voluntatem. Sed beatitudo consistit in actu divinæ dilectionis. Ergo beatitudo pertinet ad voluntatem.

Maior. Beatitudo consistit in nobilissima operatione. Sed Dei dilectio est nobilissima operatio: dilectio enim Dei perfectior et nobilior operatio est quam Dei cognitio, ut Apostolus dicit 1. ad Cor. 13. Ergo beatitudo consistit in Dei dilectione.

5. Beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult, ut Augustinus dicit 13. de Trinitate cap. 5. Ergo beatitudo est actus voluntatis.

Quod sit actus intellectus.

Cognitio Dei pertinet ad intellectum. Sed beatitudo consistit in cognitione Dei, juxta illud Joan. 17. *hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum*, etc. Ergo beatitudo consistit in actu intellectus.

Determinatio.

Distinctio. Ad beatitudinem duo requiruntur, ut superius dictum est. Unum quod est esse beatitudinis: aliud, quod est quasi per accidens, ejus scilicet delectatio ei adjuncta.

1.ª Conclusio. Beatitudo essentialiter impossibile est quod consistat in actu voluntatis, sed consistit in actu intellectus.

Probatur. Consecutio ultimi intelligibilis finis non consistit in actu voluntatis, sed intellectus. Sed beatitudo essentialiter est ipsa consecutio intelligibilis finis ut dictum est. Ergo beatitudo essentialiter non consistit in actu voluntatis, sed intellectus.

Maior probatur, quia votuntas duplicem actum habet circa finem. Unum quidem, respectu finis adhuc non habiti, et alterum, respectu finis habiti. Respectu finis non habiti habet actum desiderii; fertur enim voluntas in finem absentem, cum ipsum desiderat. Respectu finis habiti habet delectationem; cum enim habet finem præsentem, quiescit et delectatur in eo.

Horum autem duorum actuum voluntatis; circa finem, neuter est consecutio finis. Actus enim desiderii non est consecutio finis, sed est motus in finem. Actus delectatonis nec ipse est consecutio finis, sed consequitur consecutionem finis: ex hoc enim quod finis est præsens voluntas in eo delectatur. Unde consecutio finis non potest esse actus voluntatis, quæ erat maior probanda.

Quæ adhuc magis confirmatur in sensibilibus. Finis avari est consecutio pe-

cuniæ, quæ consecutio non posse esse actum voluntatis ostenditur: nam si consecutio pecuniæ esset actus voluntatis, statim quod cupidus appeteret pecuniam, eam haberet, quod est falsum; igitur prius avarus desiderat pecuniam absentem, postea eam consequitur per aliquid aliud, puta apprehendendo eam manu vel aliquo hujusmodi, et tunc circa ipsam jam habitam delectatur. Ex quo patet, quod voluntas appetit finem non habitum, et delectatur in eo jam habito; sed ipsa finis consecutio non est actus voluntatis, sed alterius potentiæ.

Et quia beatitudo essentialiter est consecutio ultimi finis intelligibilis, sequitur quod beatitudo non sit actus voluntatis, sed intellectus, cujus solum est consequi et apprehendere intelligibilem finem; consequimur enim intelligibilem finem, quando nobis fit præsens per actum intellectus, et tunc voluntas delectatur.

2.ª Conclusio. Quod consequitur ipsam beatitudinem, scilicet delectatio, est actus voluntatis.

Quæ conclusio ex prædictis patet: et confirmatur, quia Augustinus dicit 10. confess. c. 23. quod *beatitudo est gaudium de veritate*, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter se habet ad ipsam. Antecedenter quidem, inquantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine: consequenter vero, inquantum homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad 2. Dicitur quod per illud argumentum non concluditur quod beatitudo sit actus voluntatis, sed solum, quod sit primum voluntatis objectum: quod verum est: sed ex hoc non solum non sequitur quod sit actus voluntatis, sed potius sequitur oppositum: nam primum objectum potentiæ impossibile est ut sit ejus actus, sicut primum objectum visus, non est visio, sed visibile. Unde ex hoc quod beatitudo ponitur primum voluntatis objectum, manifeste sequitur quod non possit esse actus voluntatis.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod ultimus finis pertinet ad voluntatem et ad intellectum: ad intellectum, tamquam ad eum qui apprehendit finem: ad voluntatem, tamquam ad eam á qua incipit motus ad finem: et quia prius necesse est apprehendere finem, quam ad ipsum possit esse motus, ideo finis pertinet prius ad intellectum, et postea ad voluntatem. Et propter hoc consecutio est actus intellectus, et id quod ex consecutione finis sequitur, debetur voluntati, scilicet delectatio. Unde ad probationem dicitur, quod primo moventi debetur id quod ultimo ex consecutione finis consequitur; quod in proposito est ipsa delectatio.

Ad 4. Negatur minor, loquendo de beatitudine essentialiter. Ad probationem dicitur ad minorem, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo; sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo: non enim diligitur nisi cognitum, ut Augustinus dicit 10. de Trin. c. 1. Unde sicut finem sensibilem prius attingimus per actionem sensus, et postea in eo delectamur; ita finem intelligibilem, qui est beatitudo, prius intellectu attingimus, deinde de eo gaudemus et eum amamus.

Ad 5. Dicitur, negando consequentiam: nam beatus ex hoc beatus est, quod habet quæ vult. Sed habere quæ vult, non est ex actu voluntatis, sed intellectus, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

Quod sit intellectus practici.

Videtur quod beatitudo sit actus intellectus practici.

1. In operatione in qua homo maxi-

me assimilatur Deo consistit hominis beatitudo. Sed in operatione intellectus practici maxime homo assimilatur Deo. Ergo in operatione intellectus practici consistit hominis beatitudo.

Maior, quia finis ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum.

Minor, quia intellectus practicus est causa rerum intellectarum, sicut Deus: quod non est in intellectu speculativo, cujus scientia causatur ab ipsis rebus intellectis.

2. In operatione illius potentiæ, quæ magis ordinatur ad bonum, consistit hominis beatitudo. Sed intellectus practicus ordinatur magis ad bonum, quam speculativus, qui ordinatur ad verum. Ergo beatitudo consistit in operatione intellectus practici.

Maior, quia beatitudo est bonum perfectum hominis.

Minor, quia secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, et secundum perfectionem intellectus speculativi dicimur scientes vel intelligentes.

3. In operatione illius potentiæ quæ magis occupatur circa ea quæ sunt hominis, consistit hominis beatitudo. Sed intellectus practicus magis occupatur circa ea quæ sunt hominis, quam intellectus speculativus. Ergo in operatione intellectus speculativi consistit beatitudo.

Maior, quia beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis: unde consistere debet in operatione illius potentiæ, quæ occupatur circa ea quæ sunt hominis.

Minor, quia intellectus practicus occupatur circa operationes et passiones hominis: intellectus vero speculativus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem.

Quod consistat in operatione intellectus speculativi.

Contemplatio, quæ est operatio intellectus speculativi, *promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum*, ut Augustinus dicit 1. de Trinitate cap. 10.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Beatitudo perfecta hominis, quæ expectatur in futura vita magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici.

Probatur tripliciter. Primo: in nobilissima hominis operatione consistit ejus beatitudo. Sed operatio intellectus speculativi est optima hominis operatio. Ergo in operatione intellectus speculativi consistit hominis beatitudo.

Maior, quia beatitudo est operatio.

Minor, operatio, quæ est nobilissimæ potentiæ, respectu nobilissimi objecti, est nobilissima. Sed operatio intellectus speculativi est operatio nobilissimæ potentiæ, quæ est intellectus, respectu nobilissimi objecti, scilicet boni divini, quod est objectum intellectus speculativi, et non practici. Ergo operatio intellectus speculativi est optima hominis operatio; in qua operatione, scilicet in contemplatione divini boni, consistit hominis beatitudo.

Ex quo sequitur, quod hujusmodi operatio sit maxime propria homini, et maxime delectabilis.

Probatur sequela, quia *unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo* ut ait Phil.

Probatur secundo. Actus intellectus speculativi, scilicet contemplatio, maxime quæritur propter seipsum: actus vero intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed ordinatur ad actionem quæ ordinatur etiam ad aliquem alium finem. Ergo beatitudo non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum, sed in actu contemplationis.

Conseq. probatur. Quia beatitudo est ultimus finis, et non ordinatur ad aliud, tamquam ad finem.

Probatur tertio. In vita contemplati-

va homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur: in his vero quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant licet imperfecte. Ergo ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, principaliter consistit in contemplatione, quæ est operatio intellectus speculativi.

2.ª Conclusio. Beatitudo imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus.

Quod principaliter consistat in contemplatione, patet per rationes, quibus probata est prima conclusio: quia, scilicet contemplatio est optima hominis operatio non ordinata ad alium finem, et in qua non communicant bruta.

Quod vero consistat in operatione intellectus practici secundario, probatur. Quia intellectus practicus ordinat actiones et passiones humanas, ut dicitur 10. Ethicorum cap. 7. et 8.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor, magis enim homo assimilatur Deo per actionem intellectus speculativi, quam practici. Ad probationem dicitur dupliciter. Primo, quod assimilatio hominis ad Deum per actionem intellectus practici est secundum proportionalitatem, quia scilicet sicut se habet intellectus practicus ad suum cognitum, ita Deus ad suum: quæ similitudo imperfectissima est: sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem, quæ multo maior est assimilatio.

Secundo dicitur, quod respectu principalis cogniti, quod est divina essentia, divinus intellectus non se habet ad ipsum sicut intellectus practicus, sed sicut intellectus speculativus ad suum objectum; unde intellectus practicus minorem habet similitudinem ad Deum, quam intellectus speculativus.

Ad 2. Negatur minor: intellectus enim speculativus ordinatur ad verum quod est bonum intellectus, in ipso intellectu existens, quod est contemplatio veritatis: per quod bonum, si sit perfectum, totus homo perficitur, et fit bonus: intellectus vero practicus habet bonum, quod est extra se, et ad aliud ordinatur, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod aliquid esse hominis, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut sit naturale ipsi homini, sive ab ipso homine procedens, et hujusmodi sunt actiones, passiones etc. quæ in ipso vel ab ipso sunt. Alio modo, ut sint perfectiva ipsius hominis, etiam quod sint extra ipsius naturam, et ab extrinseco ei adveniant; et sic beatitudo est bonum hominis, non quidem proveniens ab ejus natura, sed extrinsecus adveniens perficit ipsum, et complet ejus appetitum.

Tunc ad formam argumenti dicitur ad maiorem, quod si sit sermo de bono hominis secundum primum modum, falsa est ipsa maior: si enim homo esset ultimus finis, verum esset quod in operatione quæ esset circa ejus actus et passiones, consisteret beatitudo. Sed quia homo non est ultimus finis, sed ad ultimum finem ordinatur, in operatione ordinante ejus passiones et actus, non potest consistere beatitudo; si vero sermo sit de his quæ sunt hominis juxta secundum modum, verissima est maior, sed negatur minor: non enim operatio practici intellectus, sed speculativi est circa bonum, quod est hominis beatitudo ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

1. Philosophus libro 10. Ethic. cap.

7. posuit felicitatem esse operationem secundum perfectam virtutem, quam in tres distinxit, scilicet scientiam, sapientiam, et intellectum, quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Illud, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum, videtur esse hominis beatitudo. Sed consideratio scientiarum speculativarum desideratur ab omnibus propter seipsam. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit hominis beatitudo.

Minor: quia dicitur 1. Metaph. cap. 1. quod *omnes homines natura scire desiderant*, et post pauca dicitur, quod *speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur*.

3. In eo per quod homo reducitur ad ultimam perfectionem, consistit ejus beatitudo. Sed per contemplationem scientiarum speculativarum, homo reducitur ad ultimam perfectionem. Ergo in contemplatione scientiarum consistit ejus beatitudo.

Maior prob., quia beatitudo est ultima hominis perfectio.

Minor probatur, quia per contemplationem scientiarum speculativarum, intellectus qui erat in potentia, reducitur ad actum, qui est ultima ejus perfectio.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Hieremiæ 9. dicitur: *Non glorietur sapiens in sapientia sua*, et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Ergo in ea non consistit hominis beatitudo.

Determinatio.

Distinctio. Beatitudo hominis est duplex, scilicet perfecta et imperfecta. Beatitudo perfecta est illa quæ attingit ad veram beatitudinis rationem. Beatitudo imperfecta est quæ non attingit sed participat quamdam veræ beatitudinis rationem.

Et manifestatur hæc distinctio á simili. Prudentia enim est duplex, scilicet perfecta et imperfecta. Prudentia perfecta et vera est in homine, quia in eo est ratio rerum agibilium: imperfecta vero prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Sic de beatitudine dicendum est.

1.ª Conclusio. Perfecta beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Probatur. Consideratio in qua consistit hominis beatitudo, se extendit ultra ea ad quæ cognitio sensibilium ducere potest. Sed consideratio scientiarum speculativarum non se extendit ultra ea ad quæ cognitio sensibilium ducere potest. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum non potest consistere hominis beatitudo.

Maior probatur. Ea in quibus consistit hominis beatitudo, debent ipsum hominem perficere. Sed per cognitionem sensibilium homo non perficitur. Ergo in cognitione sensibilium non consistit ejus beatitudo.

Maior hujus. Quia beatitudo est ultima hominis perfectio. Unde id in quo consistit hominis beatitudo, debet perficere ipsum.

Minor hujus probatur. Superius non perficitur ab inferiori, nisi secundum quod inferius participat aliquid de superiori, respectu ejus quod perficere debet. Sed sensibilia sunt inferiora respectu hominis. Ergo cognitio ad quam sensibilia ducere possunt, non potest perficere simpliciter ipsum hominem.

Declaratur maior hujus. Nam forma lapidis, cum sit sensibilis, est inferior ipso intellectu: unde impossibile est ut forma lapidis, ut sic, secundum se, perficiat ipsum intellectum: tamen si forma

lapidis sit illustrata per lumen intellectus agentis, et elevata aliqualiter ad ipsum esse intelligibile, potest perficere intellectum possibilem, quia forma lapidis tunc participat lumen superius ipso intellectu possibili: unde formæ sensibiles non secundum se, sed per participationem superioris perficiunt intellectum: et quia omne quod est tale per aliud reducitur ad id quod est tale per se, sequitur quod perfectio intellectus non consistat in cognitione sensibilium, á quibus non perficitur nisi per aliud, sed in cognitione alicujus rei, quæ sit supra intellectum, á qua possit ipse intellectus perfici. Hoc autem oportet ut sit aliqua substantia separata, ad cujus cognitionem sensibilia ducere non possunt, ut ostensum est prima parte, quæst. 88. art. 2.

Minor principalis, scilicet, quod consideratio scientiarum speculativarum non se extendat ultra ea ad quæ cognitio sensibilium ducere potest, probatur. Principia scientiarum speculativarum non se extendunt ultra cognitionem ad quam sensibilia ducere possunt. Ergo nec ipsæ scientiæ ulterius se extendunt.

Antec. probatur, quia principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut dicitur 1. Metaph.

Conseq. probatur, quia scientia continetur tota virtualiter in principiis. Unde scientia non potest se extendere ultra ea ad quæ se extendunt principia illius.

2.ª Conclusio. In consideratione scientiarum speculativarum potest consistere beatitudo imperfecta et participata.

Probatur. Quia sicut formæ sensibiles participant aliquam similitudinem substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod Philosophus 1. Ethic, loquitur de beatitudine imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest et quam solam ipse cognoscere potuit.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod non solum vera beatitudo, sed quæcumque similitudo ipsius naturaliter ab omnibus desideratur.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod per considerationem scientiarum speculativarum intellectus noster reducitur quidem ad actum non tamen in ultimum actum completum, qui est consideratio perfectissimi boni.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest angelorum.

1. Beatitudo hominis est interesse festis angelorum. Ergo beatitudo hominis consistit in contemplatione sive cognitione substantiarum separatarum.

Antecedens probatur: quia Gregorius dicit in Homilia 26. in Evangel. *Nihil prodest interesse festis hominum, si deesse contingat festis angelorum*, per quod finalem beatitudinem designat.

Consequentia prob., quia festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem.

2. Principium humanæ cognitionis est ab angelis. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione angelorum.

Antecedens. Quia homines ab angelis illuminantur, ut dicit Dionysius in cap. 4. cœlestis Hierarchiæ.

Conseq. Quia ultima perfectio uniuscujusque rei est, ut conjungatur suo principio, ut de circulo patet.

3. Supra intellectum humanum ordine naturæ sunt angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus est, ut conjungatur per contemplationem ipsis angelis.

Conseq. probatur. Quia unaquæque natura perfecta est, quando conjungitur superiori naturæ: sicut ultima perfectio corporis est, ut conjungatur naturæ spirituali.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Hierem. 9. cap. dicitur: *In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Perfecta hominis beatitudo non consistit in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

Probatur. Perfecta beatitudo hominis non consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum alicujus participationem, sed in eo quod per suam essentiam potest esse ultima intellectus perfectio. Sed substantiæ separatæ, scilicet angeli, non sunt ultima perfectio intellectus secundum eorum essentiam, sed ipsum perficiunt secundum quamdam participationem. Ergo in cognitione substantiarum separatarum non consistit hominis beatitudo perfecta.

Minor probatur. Cognitio rei quæ habet veritatem participatam, non potest facere intellectum perfectum ultima perfectione. Sed substantiæ separatæ habent veritatem participatam. Ergo eorum cognitio non potest esse ultima perfectio intellectus.

Maior hujus probatur. Quia unumquodque intantum est perfectio alicujus potentiæ, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti ipsius potentiæ: et quia proprium objectum intellectus est verum, illud quod est verum solum per participationem, non poterit esse ultima et completa perfectio intellectus.

Minor hujus probatur: quia angeli habent esse per participationem, et non per essentiam. Ergo habent veritatem per participationem, et non per essentiam.

Antecedens hujus: quia solus Deus habet esse per essentiam, et creaturæ omnes per participationem, ut dictum est prima parte, quæst. 3. art. 4.

Conseq. Quia eadem est dispositio rei in esse et in veritate, ita ut quod habet esse participatum, habet veritatem participatam, et é contra.

2.ª Conclusio. Aliqualem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum, et etiam altiorem, quam in contemplatione scientiarum speculativarum.

Hæc patet ex præcedenti articulo ex ratione qua probatâ fuit ultima conclusio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens et ad ejus probationem, quæ est Gregorii authoritas, quod per interesse festis angelorum non solum intelligitur ipsa angelorum contemplatio, sed intelligitur, quod simul cum ipsis Deum contemplabimur, et in hoc consistit beatitudo.

Ad 2. Dicitur, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis productas, optime concluderet, quod beatitudo hominis consisteret in contemplatione substantiarum separatarum quasi in conjunctione ad suum principium, sed quia erroneum est, dicere, animas humanas esse productas ab alio, quam á Deo, ideo respondetur ad argumentum, negando antecedens. Angelus enim sicut non est principium esse ipsius animæ, ita nec est principium suæ cognitionis nisi ministerialiter, et tamquam Dei minister, ut dictum est prima parte quæst. 90. art. 3. et suo ministerio adiuvat hominem, ut ad beatitudinem perveniat, non tamen est, nec potest esse beatitudinis objectum.

Ad. 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod naturam inferiorem attingere superiorem dupliciter contingit. Uno modo secundum gradum potentiæ, et sic ultima perfectio hominis

erit in hoc, quod attingat ad contemplandum Deum, sicut Angeli contemplantur. Alio modo, sicut objectum attingitur á potentia, et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est, ut attingat id, in quo plene invenitur ratio sui objecti, et quia ratio objecti intellectus, non invenitur plene, nisi in solo Deo ideo in solo Deo consistit hominis beatitudo. Quamvis igitur angeli sint superiores homine ordine naturæ, tamen, quia in eis non invenitur plene ratio objecti humani intellectus, ideo humanus intellectus in sola Dei contemplatione beatificari potest.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ.

Pro negativa. = Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione divinæ essentiæ.

1. *Per id, quod est supremum ipsius intellectus, homo conjungitur Deo sicut omnino ignoto*, ut Dionys. dicit c. 1. myst. theol. Ergo ultima intellectus perfectio seu beatitudo, non consistit in hoc quod Deum per essentiam videat.

Conseq. quia, id, quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum.

2. Hæc est perfectio propria divini intellectus, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed habet aliquid aliud infra visionem divinæ essentiæ, in quo ejus beatitudo consistit.

Conseq. prob., quia altioris naturæ perfectio est altior.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur 1. Joan. c. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum, sicuti est.*

Determinatio.

Conclusio. Ultima, et perfecta beatitudo hominis non potest esse, nisi in visione divinæ essentiæ.

Prob. In eo consistit hominis beatitudo, quo viso, nihil amplius restat videndum, desiderandum, et quærendum, et eo non viso, semper remanet aliquid quærendum, et desiderandum. Sed visa Dei essentia, nihil remanet homini desiderandum, et quærendum, et ea non visa, nunquam naturale desiderium quietatur. Ergo ultima, et perfecta beatitudo non consistit nisi in visione divinæ essentiæ.

Maior, quia homo non est perfecte beatus, quando restat sibi aliquid desiderandum.

Minor prob. Intellectus cognoscens tantum effectus, per quos non potest cognosci, nisi an est, et non quid est, ipsius causæ, non perfecte cognoscit causam, sed remanet in eo naturale desiderium cognoscendi quod quid est causæ. Sed humanus intellectus cognoscendo creaturas, non potest cognoscere quod quid est causæ ipsarum, scilicet Dei sed solum an est. Ergo humanus intellectus cognoscendo quamcumque creaturam, non est ultimate perfectus, sed remanet ei naturale desiderium cognoscendi quod quid est Dei.

Maior huius prob. quia unaquæque potentia tunc perfecta est, quando perfecte attingit suum objectum. Objectum autem intellectus est quod quid est: Unde cognoscendo solum an est rei et non quid est, non quietatur nec simpliciter est perfectus. Sicut videns eclipsim, si ignoret causam, miratur, nec quiescit, quosque cognoscat quid est ipsius causæ.

Ex quibus sequitur, quod intellectus humanus visa quacumque creatura, cum per eam, tamquam per effectum, non possit cognoscere causam, scilicet Deum, quantum ad quid est, cum sint effectus improportionati, sed solum quantum ad an est; sequitur, quod intellectus humanus non possit quietari, quousque videat Dei essentiam, quæ est prima rerum causa, quod tunc erit, quando erit unitus Deo, tamquam proprio objecto.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Dionysius loquebatur de cognitione eorum, qui sunt

in via, qui tendunt ad beatitudinem, non autem de cognitione patriæ.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod visio divinæ essentiæ comprehensive est propria Dei: nullus enim intellectus creatus potest divinam essentiam comprehendere, sed hoc soli increato intellectui competere potest. Tamen ad visionem ejusdem objecti, quod est omnibus creaturis communis finis, potest per apprehensionem intellectus creatus pervenire.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 3.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod beatitudo est aliquid creatum. A Beato Augustino quidem, ut extenditur *in argumento contra*. Ubi nota sensum Augustini, qualiter significet illis verbis, beatitudinem esse quid factum. *Quæ* (inquit) *nos beatos faciunt*. Hoc est: Quæ faciunt, nos habere beatitudinem. Et quare hoc? quia ipsæ res, quibus fruendum est, faciunt beatitudinem in nobis. Adeo, quod illas res facere nos beatos, et illas res facere beatitudinem in nobis, sunt unum, et idem, secundum Beatum Augustinum. Constat igitur, secundum ipsum, beatitudinem esse aliquid factum. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Joann. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*. Cognitio enim nostra est procul dubio aliquid creatum, et hæc cognitio, si sit de Deo, eo scilicet modo, quo dixit Apostolus primæ Corinth. decimotertio: *Tunc cognoscam, sicut et cognitus sum*, est (Domino ibi attestante) vita æterna, idest, beatitudo. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina præsens, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Almarici* dicentis, quod mens beati perdit suum esse in proprio genere, et redit in illud esse ideale, quod habuit in mente divina. Ac si in proposito dixerit: Beatitudo non est operatio, sed est substantia. Nam esse ideale, quod habuit mens creata in Deo, est esse substantiale Dei, ut patet *in prima, quæstione* 15. *art. primo*, ubi in fine sic verbaliter dicit sanctus Doctor, *idea in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia*. Unde patet, quod illa positio expugnari potest etiam per rationem *articuli primi*. Ponit enim, beatitudinem esse aliquid increatum; quoniam illud esse ideale est secundum se increatum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari á Papa *Innocentio* III. et cet. ut supra *quæst.* 2. *art.* 8. appendi. quasi per totum. Item ab *Elucidatio Addition. articulorum numero* 398. Item ab Evangelio per hoc, quod dicitur Joann. decimoseptimo: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum*. Constat siquidem, quod cognitio mentis humanæ est operatio, quæ non est esse substantiale. *Tertio* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina præsens, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod beatitudo non consistit in operatione sensus. Ut per hoc, quod dicitur Joan. 4. *Spiritus est Deus*. Cum enim sensus nonnisi ad corporalia se extendat, patet, quod per tale dictum monstratur, quod ad Deum intuendum non potest operatio sensus pertingere, et consequenter (nam in videndo Deum beatitudo est) quod in operatione sensus nostra beatitudo non consistit. Alioquin sequeretur hæresis illa *Seleucianorum*, qua dicunt, Deum esse corporeum. Nam, si ad eum intuendum sensus attingeret, utique esset corporeus. Cum ergo dictum illud, scilicet Deus est corporeus, sit hæreticum, ut monstratur in veritatibus aureis super totam legem veterem, *Exod.* 23. *conclus.* 4. et illud sequeretur ad positionem hanc, scilicet beatitudo essentialiter consistit in operatione sensus, patet, quod positio hæc art. præsenti contraria est, et contra scripturas, et per con-

sequens hæretica. Item per hoc, quod dicitur 2. Corinth. 12. "Scio hujusmodi hominem raptum, etc. sive in corpore, sive extra corpus, nescio." Ac si diceret: Nescio, an fuerim totaliter mortuus corporaliter, necne, quando vidi Deum, sed tamen scio certe, me non vidisse illum sensibus corporalibus. Ex hoc igitur relinquit Apostolus scholasticis Theologis aperte concludendum, quod beatitudo hominis non consistit essentialiter in operatione sensus. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod beatitudo consistit in actu intellectus. Ut per hoc, quod dicitur Joan. 17. *hæc est vita*, etc. secundum quod est *in arg. cont.* Ibi siquidem loquitur Dominus de vita æterna, ut est beatitudo perfecta post vitam præsentem habenda á prædestinatis, qui per veram fidem ex dilectione operantem adhæserunt sibi ipsi cum perseverantia: ut patet ex contextu ipsius Evangelii, et B. August. "Ut omne, quod," inquit contextus, "dedisti ei, det eis vitam æternam. Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant," etc. Ecce: Prius á Patre isti dantur Christo, et postea Christus dat eis vitam æternam. Quomodo á Patre dantur Christo? Non per creationem solam. Alioquin omnes habituri essent de facto vitam æternam. Quomodo ergo? Per æternam prædestinationem: de qua dicitur Rom. 8. *quos prædestinavit, hos et vocavit*, etc. Pater enim, quos per seipsum simul cum Deo Filio, et Spiritu Sancto ab æterno prædestinavit, eos vera fide, justitiaque, merito prævisæ passionis Christi, ut homo est, indutos dedit Christo, ut per actualem passionem daret eis sic perseverantibus vitam æternam. In cujus evidens signum Christus, dum actualiter pateretur in cruce, uni eorum sibi á Patre modo præmisso datorum, tamquam factis ipsis á se prædicta exponens, ait: *Hodie mecum eris in Paradiso.* Unde illud, quod ante nominaverat vitam æternam, nunc vocavit Paradisum. Sed et adhuc in contextu ipso *Joan.* 17. idipsum, scilicet, quod per ly *vitam æternam* intelligat beatitudinem finalem, idest Paradisum, sapientibus scholasticis aperte monstratur. Post multa enim inibi dicta, quasi ad principium, quod sibi præ ceteris cordi erat, Christus ipsum expositurus orationem reflectens inquit: "Pater, quos dedisti mihi volo, ut, ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi." Quid vero est hoc, scilicet videre claritatem filii Dei á Patre ei datam ante constitutionem mundi, nisi videre divinam essentiam filio impartibiliter, atque impassibiliter á Patre æterna generatione communicatam? Ubi etiam nota, quod loco ly *cognoscant*, quod prius dixerat, nunc replicando posuit ly *videant*, et consequenter, quod utrobique in operatione intellectus consistere finalem beatitudinem determinavit. Ceterum, ut in principio tangebatur á Divo Augustino quoque dictum idem Evangelii sic intellectum fuit: ipse enim in lib. de Correctione, et gratia sic ait: "Si haberent in bono perseverantiam, per hoc tales filii Filio Christo dati essent. Quemadmodum ad Patrem ipse dicit, ut omne, quod dedisti mihi, non pereat, sed habeat vitam æternam. Hi ergo Christo intelliguntur dari, qui ordinati sunt in vitam æternam. Ipsi autem illi sunt prædestinati, et secundum propositum vocati sunt sancti, quorum nullus perit, ac per hoc eorum nullus ex bono in malum mutatus finit hanc vitam, quoniam sic est ordinatus, et ideo Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam æternam. Et rursus, quos dicimus inimicos ejus, et parvulos filios inimicorum ejus, quoscumque eos sic regeneraturus est, ut in ea fide, quæ per dilectionem operatur, hanc vitam finiant, jam, et antequam hoc fiat, in illa prædestinatione filii ejus sunt, et dati sunt Christo Filio ejus, ut non pereant, sed habeant vitam æternam." Hæc ibi August. et recitatur in *Decretis de Pœniten. distin. 4. ca. Si ex bono.* Vide quam frequenter in eodem sensu replicando monstrat aperte, quod ly *vita æterna*, ibi *omne, quod dedisti mihi*, etc. accipitur pro ultima beatitudine post hanc vitam. Verumtamen propter nonnullos minus bene principalem ejus sensum intelligentes dicendum, quod, si per ly *vitam æternam* intelligeretur, ut ipsi exponunt, fides, adhuc etiam inde sequeretur intentum, quod scilicet beatitudo finalis consistit

in actu intellectus. Ratio sequelæ est, quia visio in patria succedit fidei in via, secundum illud 1. Corinth. 13. "Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem, et iterum: Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum;» item secundum illud 1. Joan. 3. "Nunc filii Dei sumus,» procul dubio per fidem: "cum autem apparuerit, videbimus eum, sicuti est.» Constat vero, quod fides est in intellectu, 2. 2. *quæst.* 4. *art.* 2. et credere est actus intellectus, ibid. *quæst.* 2. *artic.* 1. Relinquitur ergo clarum secundum scripturas etiam nunc dictas, quod visio beatifica, utpote succedens fidei, consistet in intellectu. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod beatitudo consistit in operatione intellectus speculativi, et consequenter non in operatione practici. Ut per illud Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui.* Non enim dicit, quod requirebat intellectus practicus, intra in teipsum, scilicet ad ordinandum operationes, et passiones tuas, sed dicit, quod requirit intellectus speculativus: *Intra in gaudium Domini tui,* scilicet ad contemplandum illud. Item per illud Num. 14. "Miserat Moyses ad contemplandam terram, et ca. 27. Contemplare inde terram, quam daturus sum,» etc. Patet enim, et quod terra promissionis figurabat beatitudinem in terra viventium habendam, et quod licitum est á figura argumentari ad demonstrandum simile de figurato, ut instruimur á *Concilio Hispalensi* 2. per factum suum. De quo vide veritates aureas super totam legem veterem, *Levit.* 8. *Concl.* 2. Per hoc ergo, quod terram promissionis contemplandam scriptura dicit, tamquam scholastice loquendo fatetur, quod beatitudo habenda in patria cœlesti consistit in operatione intellectus speculativi, idest in contemplatione. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis; quod beatitudo perfecta non potest consistere in consideratione scientiarum speculativarum. Ut per illud *Hier.* 9. secundum quod extenditur *in arg. cont.* Ad cujus clariorem intelligentiam, pro quanto Propheta ibi loqui dicitur de scientia speculativarum scientiarum, nota, quod Apostolus 1. Cor. 1. authoritatem hanc Hieremiæ in sensu adducens per ly *perdam sapientiam sapientum*, ipse, quasi exponens, de qua sapientia Hieremias loquatur, nominat sapientes hujus seculi, hujus mundi sapientiam á Græcis quæsitam; quæ profecto sapientia Philosophorum Græcorum est consideratio speculativarum scientiarum, ut habetur ex Philosopho hic ad *primum*. Item insinuatur idipsum per illud 1. Cor. 13. "Si noverim omnem scientiam, charitatem autem non habuero, nihil sum.» Ac si scholastice in proposito dicat: Beatitudo perfecta, per quam utique homo aliquid apud Deum est, non consistit in cognitione scientiarum speculativarum, vel practicarum, vel etiam utrarumque. *Secundo* ex eodem articulo in corp. fine, argumentis, et argumentorum responsionibus habes: quomodo per rationes destruas phreneticum errorem *Licinii* Imperatoris dicentis, litteras appellandas esse virus, ac pestem. Item *Quintini* dicentis, litteras esse abjiciendas. Item *Lutheri* dicentis, scientias omnes speculativas esse errores. Et, ut ait *Arnoldus*, esse damnandas. Et ut ajunt *Biblistæ*, nullas illarum esse addiscendas. Item *Juliani* Apostatæ Imperatoris vafre dicentis, studia liberalia esse juventuti Christianæ interdicenda. Et *Joannis Wicleff* dicentis, studia generalia, Universitates, Collegia á Papa, vel Episcopis in Ecclesiam Dei vana gentilitate esse introducta, nec plus prodesse Ecclesiæ, quam Diabolum. Si enim est, ut est juxta præsentis articuli doctrinam, beatitudo quædam participata, quamvis imperfecte, in consideratione scientiarum hujusmodi: oportet, omnia prædicta ab istis litterarum osoribus esse errores, pro erroribusque etiam ab instinctu naturæ scire desiderantis condemnari. *Tertio* habes: quomodo per rationem in corp. fine, argumentis, et argumentorum responsionibus positam ostendas, illos errores merito damnari á dictis *in* 2. 2. *articulorum numero* 802. 904. cum Elucidat. Item *á prima parte articulorum num.* 5. 576. cum Elucidat. Item ab *Addition. articulorum num.* 146. 416. cum Elucidatio-

nibus. Item á Veritatibus aureis super totam legem veterem *Num. quarto, conclusio. septima. Quarto* vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem (*tum* directam: Hæc est in corpore, *tum* indirectam: Hæc est solutiones argumentorum ut alias declaravimus. Et sic *dupliciter* intelligitur ubique in appendicibus ly *per rationem*) destruas errorem *Algazelis* dicentis, ut refert Directorium Inquisit. 2. p. q. 4. quod ab Angelo ultimo tota nostra perfectio provenit, et in ejus cognitione tota nostra beatitudo consistit. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari á *Hiere.* 9. ut extenditur *in arg. contr.* Ubi vigilanter adverte: quod ly *me* dicit discretionem hoc in loco. Ut; quando quis, ut seipsum ab aliis quoad aliquam actionem discernat, exprimit, licet alias ordinarie subintelligatur pronomen primæ personæ dicendo; *Ego feci sic, vel sic.* In proposito igitur, dum dicit Dominus, ly *in hoc glorietur, qui gloriatur, scire, et nosse me*, vult seipsum discernere ab omnibus aliis in hac re; quod non est gloriandum alicui de hoc, tamquam de perfecta beatitudine, quod sciat, et cognoscat quæcumque alia. Ac si patenter dicat: Vera, plenaque gloria, idest beatitudo perfecta in cognitione nullius alterius consistit; sed solum in cognitione mei ipsius. Item á D. Aug. in 5. confession. "Infelix homo, qui scit omnia illa, scilicet creaturas; te autem nescit. Beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nescit. Qui vero te, et alia novit, non propter alia beatior est; sed propter te solum beatus.» Hæc ille. Item ab Apoc. 19. 22. "Cecidi ad pedes Angeli, ut adorarem eum. Et dixit mihi. Vide, ne feceris: Conservus tuus sum, et fratrum tuorum. Deum adora.» Per hoc enim, quod seipsum Angelus vocat conservum Christifidelium ordinatorum ad beatitudinem, de qua ibi præmiserat, *Beati, qui ad cœnam nuptiarum agni vocati sunt*; sed et per hoc, quod in casu beatitudinis, idest, quando de beatitudine tractat, ut ibi, ipse non vult se adorari, sed solum Deum; per hæc duo, inquam, etiam separatim sumpta Angelus manifeste sapientibus scholasticis declarat, quod beatitudo patriæ non consistit in cognitione, et adoratione sui; sed solum in cognitione et adoratione Dei. Item á dictis in 1. par. q. 8. a. 3. et q. 84. a. 4. et q. 93. a. 3. cum Elucid. Et ab Addition. *articulor. nume.* 396. 413. Et á Veritatibus aureis super totam legem veterem. *Gen.* 15. *concl.* 2. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim angelica doctrina præsens.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Armenorum*, et *Petri Abaylardi* dicentium, ut refert Prateolus tit. *Trinitarii*, Beatos in cœlo non videre Dei essentiam. Et, Beatos videre claritatem quamdam Dei essentiæ; in qua visione beatitudo est. Et quod beatitudo consistit in visione non Dei essentiæ sed in visione claritatis illius essentiæ. Et *Almarici* dicentis, Deum non videri ullo pacto in se á Beatis, sed in suis creaturis. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictas merito damnari á 1. Jo. 3. ut extenditur *in arg. cont.* Item á 1. Corinth. 13. "Tunc videbimus facie ad faciem: tunc cognoscam, sicut et cognitus sum.» Item ab Apocal. 22. "Servi Dei, et agni videbunt faciem ejus.» Item á Mat. 18. "Angeli eorum semper vident faciem Patris mei. Et homines ibi erunt, sicut Angeli;» ut dicitur Apocalyp. 21. *mensura hominis, quæ est Angeli.* Item á dictis 1. q. 12. a. 1. *cum Elucidat.* Item ab Addition. *a. nu.* 390. *cum Elucid.* Contra *Almaricum* autem specialiter vide supra *ar. nu.* 16. *Tertio* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO QUARTA,

DE HIS QUÆ AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR IN OCTO ARTIGULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem.

Et circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Secundo, quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio.

Tertio, utrum requiratur comprehensio.
Quarto, utrum requiratur rectitudo voluntatis.
Quinto, utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.
Sexto, utrum perfectio corporis.
Septimo, utrum aliqua exteriora bona.
Octavo, utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I.

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Pro negativa. = Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem.

1. *Visio est tota merces*, ut Augustinus dicit 1. de Trinitate cap. 8. Ergo præter visionem nihil aliud requiritur ad beatitudinem.

Consequentia probatur, quia beatitudo est merces, sive præmium virtutis, 1. Ethic. cap. 9.

2. Visio divinæ essentiæ, in qua essentia beatitudinis consistit, est sufficientissimum bonum. Ergo ad beatitudinem non requiritur delectatio.

Antecedens, quia beatitudo est sufficientissimum bonum ut dicitur 1. Ethic. cap. 7.

Consequentia, quia quod eget aliquo alio, non est ex se perfecte sufficiens.

3. Delectatio impedit operationem intellectus. Ergo delectatio non solum est necessaria ad beatitudinem, sed est impeditiva.

Antecedens probatur, quia *delectatio corrumpit æstimationem prudentiæ*, ut dicitur 6. Ethic. c. 5.

Consequentia, quia beatitudo consistit in operatione intellectus, ut dictum est.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 10. lib. Confess. cap. 23. dicit quod *beatitudo est gaudium de veritate.*

Determinatio.

Distinctio. Quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Primo sicut præambulum, vel præparativum ad ipsum, sicut disciplina, idest compositio morum, requiritur ad scientiam. Secundo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio sicut coadjuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Conclusio. Delectatio requiritur ad beatitudinem quarto modo, scilicet ut concomitans ipsam.

Prob. Adeptionem summi boni necessario concomitatur delectatio. Sed beatitudo est adeptio summi boni. Ergo beatitudinem necessario concomitatur delectatio.

Maior, quia delectatio causatur ex hoc quod appetitus quiescit in bono adepto.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Nam ex hoc, quod visio est tota merces, sequitur necessario delectatio; ex hoc enim, quod habetur merces, appetitus in ea quiescit.

Ad 2. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod quia visio divinæ essentiæ est sufficientissimum bonum, causatur necessario delectatio. Unde qui videt Deum, non potest delectatione carere.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod delectatio est duplex, extranea ab operatione et concomitans operationem. Delectatio extranea impedit operationem intellectus, vel quia distrahit intentionem, vel ex hoc, quod talis delectatio contrariatur operationi, sicut delectatio sensus impedit operationem intellectus, quia delectatio sensus est contraria rationi. Delectatio autem concomitans non solum non impedit operationem intellectus sed confortat ipsum, quia ea, quæ delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur, ut dicitur 10. Eth. c. 4.

ARTICULUS II.

Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio.

Pro negativa. = Videtur quod de-

lectatio sit principalius in beatitudine, quam visio.

1. Perfectio est potior, et principalior perfectibili. Sed delectatio est perfectio operationis beatificæ, quæ est visio. Ergo delectatio est potior operatione beatifica, quæ est visio.

Minor, quia delectatio perficit opus, ut dicitur 10. Ethic. cap. 4.

2. Illud propter quod aliquid est appetibile, est potius ipso appetibili. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum. Ergo delectatio est potior quacumque operatione, et in beatitudine, ipsa delectatio est potior visione, quæ est operatio appetita propter delectationem.

Minor. prob., quia natura posuit delectationem in operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur.

3. Charitas est maior fide, ut dicitur 1. Corint. 13. Ergo delectatio est principalior visione.

Prob. conseq., quia visio respondet fidei, et delectatio, sive fruitio respondet charitati.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Causa est potior suo effectu. Visio est causa delectationis. Ergo visio est potior delectatione.

Determinatio.

Erist. 10. Ethic. c. 6. 7. et 8. movet hanc questionem, et eam insolutam dimittit.

Conclusio. Operatio intellectus, quæ est visio, est potior et principalior delectatione.

Prob. Res, in qua voluntas quietatur, potior est ipsa quietatione voluntatis. Sed visio beatifica est operatio, in qua voluntas quietatur, et delectatio est ipsa quietatio voluntatis. Ergo visio beatifica est potior delectatione.

Maior, quia quod voluntas in aliquo quietetur non est nisi propter bonitatem, et perfectionem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis, et sic illa operatio, in qua quietatur, est potior, utpote á qua provenit ipsa quietatio, ut effectus á causa.

Minor quoad primam partem jam patet ex supra dictis; quoad secundam partem, scilicet quod quietatio sit ipsa delectatio probatur, quia delectatio consistit in quadam quietatione voluntatis.

Secundo prob. concl. Voluntas non quærit bonum operationis propter quietationem, sed quærit quietari in operatione, quia operatio est bonum ejus. Ergo principalius bonum est operatio, in qua voluntas quietatur, quam sit ipsa quietatio voluntatis in ipso.

Antec. prob., quia sic ipse actus voluntatis esset ejus finis, quod est contra præmissa.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod perfectio rei est duplex. Quædam est perfectio essentialis, quæ facit rem in sua specie perfectam, sicut forma perficit materiam, differentia specifica perficit genus, et his similia. Quædam est perfectio concomitans ipsam rem, ut risibilitas perficit hominem. Ad maiorem igitur dicitur, quod perfectio essentialis est potior, eo cujus est perfectio non autem perfectio concomitans. Et ad minorem, dicitur, quod *delectatio perficit opus, sicut decor juventutem*, ut dicit Philos. 10. Ethic. cap. 4. Delectatio enim est perfectio consequens beatificam visionem.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod operationes pertinentes ad partem sensitivam, verum est, quod appetuntur propter sensitivam delectationem, non autem operationes pertinentes ad partem intellectivam, et ratio est quia intellectus apprehendit rationem universalem boni, non autem sensus: et ideo appetitus sensitivus quærit operationes propter delectationem; appetitus vero intel-

lectivus appetit bonum, ad quod consequitur delectatio. Et quia visio est opus intellectivæ partis ideo, etc.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod delectatio non respondet charitati, ut finis, sed magis ut consequens ipsum finem, quod autem correspondet charitati ut finis, est ipsa beatifica visio, quia per eam fit ei primo præsens finis. Unde charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem; sed potius hoc est ei consequens, ut delectetur in bono dilecto, quod amat.

ARTICULUS III.

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

Pro negativa. — Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio.

1. Illud, quod est impossibile, non requiritur ad beatitudinem. Sed comprehensio est impossibilis. Ergo comprehensio non requiritur ad beatitudinem.

Minor prob., quia August. dicit ad Paulin. Epis. 112. quod *attingere mente Deum, magna est beatitudo, comprehendere autem est impossibile.*

2. Intellectus humanus sufficienter perficitur per visionem Dei, et humana voluntas por delectationem in ipso. Ergo non requiritur ad beatitudinem comprehensio, tamquam aliquod tertium.

Conseq. prob., quia beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ, quam intellectus et voluntas, ut in prima parte q. 79. dictum est.

3. Objecta generalia spectantia ad partem intellectivam sunt tantum duo, scilicet verum et bonum. Ergo operationes ad intellectivam partem pertinentes sunt tantum duæ, scilicet visio, cui respondet pro objecto verum, et delectatio cui respondet bonum. Ergo non requiritur ad beatitudinem, quæ in operatione consistit, ut dictum est, comprehensio, tamquam tertia operatio.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Spiritualis cursus terminatur ad comprehensionem. Sed beatitudo est terminus spiritualis cursus. Ergo ad beatitudinem requiritur comprehensio.

Maior 1. quia Corinth. 9. dicitur. *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona justitiæ.*

Determinatio.

Conclusio. Ad beatitudinem requiruntur tria, scilicet visio, comprehensio et delectatio, sive fruitio.

Prob. Homo per tria ordinatur ad beatitudinem, scilicet per imperfectam cognitionem ultimi finis, et per amorem ejusdem ultimi finis, et per spem, qua sperat consequi ultimum finem. Ergo ad beatitudinem sunt necessaria tria, quæ respondeant his tribus, per quæ homo ordinatur ad beatitudinem, scilicet visio, quæ respondet imperfectæ cognitioni; præsentia ipsius ultimi finis, quæ est comprehensio correspondens spei; et delectatio, quæ consequitur præsentia ultimi finis, et respondet amori.

Conseq. prob., quia cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem, ita ut quot sunt ea, per quæ homo ad finem ultimum ordinatur, tot sint ea, quæ his correspondere debeant.

Antec. manifestatur. Homo enim ordinatur ad ultimum finem per intellectum, et voluntatem. Per intellectum quidem cognoscendo ipsum intelligibilem finem, imperfecta quadam cognitione, quæ est cognitio fidei. Per voluntatem autem ordinatur per amorem, qui est primus actus ipsius. Sed res amata potest tripliciter se habere ad amantem. Aut enim est ei præsens, et tunc non est ordo, sive habitudo amantis ad rem amatam, ita ut ipsam consequi debeat, quia jam habet præsentem: sed in ea delectatur, et ea

fruitur. Vel non est præsens, et tunc, aut possibile est ut ipsam consequatur, sed difficile: aut est impossibile. Si est impossibile eam consequi non habet aliquem ordinem ad ipsam, nec eam consequi quærit. Si vero est possibile, sed elevatum supra naturæ facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, hæc est beatitudo spei ad speratum.

Unde remanet solum triplex habitudo sive ordo, quo homo ad finem ordinatur ultimum, in quo ejus beatitudo consistit, scilicet per imperfectam cognitionem fidei, per spem, et per amorem. Fidei respondet visio clara, spei comprehensio, quæ est præsentia summi boni, et amori sive charitati respondet fruitio, sive delectatio de bono jam habito.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, ut significat inclusionem comprehensi á comprehendente. Alio modo, ut significat tentionem, sive assecutionem rei comprehensæ, sicut aliquis alium sequens dicitur eum comprehendere, quando eum tenet. Tunc dicitur ad minorem, quod licet comprehensio divinæ essentiæ secundum primum modum sit impossibilis, tamen juxta secundum modum est possibilis: et ad prob. dicitur quod August. loquebatur de comprehensione divinæ essentiæ secundum primum modum, sic enim est impossibilis, sed iste comprehensionis modus non requiritur ad beatitudinem naturæ creatæ.

Ad 2. Neg. conseq. Voluntas enim non potest delectari perfecte in bono, nisi prius comprehenderet ipsum. Ad probat. dicitur, quod ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio, sicut ad eamdem pertinet spes, et amor, per quos actus, voluntas tendit in ultimum finem.

Ad 3. Neg. prima conseq. Objectum enim comprehensionis est ipsamet res visa, prout præsentialiter adest, et ipsa comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed est solum quædam habitudo ad finem habitum.

ARTICULUS IV.

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Pro negativa.== Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem:

1. Ad perfectam operationem intellectus non requiritur rectitudo voluntatis. Sed beatitudo consistit in perfecta operatione intellectus. Ergo ad beatitudinem non requiritur rectitudo voluntatis.

Maior, munditia cordis non est necessaria ad perfectam operationem intellectus. Sed per rectitudinem voluntatis homines mundo corde dicuntur. Ergo rectitudo voluntatis non est necessaria ad operationem intellectus.

Maior hujus, quia August. dicit in lib. 1. retrac. cap. 4. *Non approbo, quod in oratione dixi*: Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti: *responderi enim potest, multos non mundos, multa scire vera.*

2. Ad illud, quod est prius quam sit operatio voluntatis, non requiritur rectitudo voluntatis. Sed beatitudo est prior quam sit operatio voluntatis. Ergo ad beatitudinem non requiritur rectitudo voluntatis.

Maior prob., quia prius non dependet á posteriori.

Minor prob. Operatio intellectus est prior quam sit operatio voluntatis. Sed beatitudo consistit in operatione intellectus. Ergo beatitudo est prior, quam sit operatio voluntatis.

3. Quod ordinatur ad aliquid tamquam ad finem, non est necessarium adepto jam fine; sicut nec navis, postquam nauta pervenit ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tamquam ad finem. Ergo adepta beatitudine, non est amplius necessaria rectitudo voluntatis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Matth. 5. dicitur *beati mundi corde* (quod est recti voluntate) *quoniam ipsi Deum videbunt.*

Et ad Hebreos ultimo, *pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, quæ est rectitudo voluntatis, sine qua nemo videbit Deum.*

Determinatio.

Distinctio. Rectitudinem voluntatis requiri ad beatitudinem, potest dupliciter intelligi. Primo antecedenter, idest, ut præexigatur ad consequendam beatitudinem. Secundo concomitanter, ut scilicet necessario concomitetur ipsam beatitudinem jam habitam.

1.ª CONCLUSIO. Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem antecedenter.

Prob. Nullus potest consequi finem, nisi habeat debitum ordinem ad finem. Sed rectitudo voluntatis est propter debitum ordinem ad ultimum finem. Ergo rectitudo voluntatis præexigitur ad consequendum ultimum finem.

Maior prob., quia finis comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, ut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum.

2.ª CONCLUSIO. Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem concomitanter.

Prob. Qui amat quidquid amat, in ordine ad Deum, habet rectitudinem voluntatis. Sed videns divinam essentiam amat, quidquid amat, in ordine ad Deum Ergo videns divinam essentiam necessario habet rectitudinem voluntatis.

Maior prob., quia rectitudo voluntatis in hoc consistit, ut omnia diligantur in ordine ad Deum.

Minor prob. quia divina essentia, in cujus visione beatitudo consistit, est ipsa essentia bonitatis. Unde sicut voluntas non videntis Deum, quidquid amat, amat sub communi ratione boni, quam novit; ita voluntas videntis Deum, omnia diligit in ordine ad ipsam essentiam bonitatis, quæ est essentia divina.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod operatio intellectus est duplex, scilicet qua cognoscit verum, quod est ipsa essentia bonitatis, scilicet divinam essentiam in patria, et qua cognoscit verum, quod non est ipsa essentia bonitatis, ut in via. Ad maiorem dicitur, quod est vera de cognitione veri, quod non est essentia bonitatis, et sic currit probatio, et hoc ostendunt verba Augustini. Sed tunc est falsa minor. Beatitudo enim non consistit in cognitione veri sic accepti, sed in cognitione veri, quod est ipsa essentia bonitatis. Et ad probationem dicitur, quod August. loquitur de cognitione, qua intellectus cognoscit verum, quod non est essentia veritatis. Multi enim, qui non habuerunt cor mundum, cognoverunt multa vera, Deum tamen per essentiam nullus, nisi mundo corde, cognoscere poterit.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod omnis actus voluntatis præceditur ab aliquo actu intellectus, sed tamen aliquis actus voluntatis præcedit actum aliquem intellectus. Omnis enim actus voluntatis procedit á cognitione intellectus, sed aliquis actus voluntatis præcedit aliquem actum cognitionis, sicut in proposito. Actus, quo intellectus imperfecte cognoscit ultimum finem, præcedit quemcumque actum voluntatis: numquam enim voluntas inclinaretur in finem, nisi fuisset cognitus aliquo modo ab intellectu; sed tamen visio ultimi finis est post actum voluntatis, qui est inclinatio in ultimum finem. Intellectus enim videt id, ad quod per voluntatem inclinabatur. Unde recta inclinatio voluntatis in finem, præcedit ipsam conse-

cutionem, et claram notitiam finis. Et sic negatur quod actus rectitudinis voluntatis sit posterior actu, quo intellectus videt ultimum finem perfecta visione, et hoc loquendo de rectitudine voluntatis, quatenus est necessaria antecedenter: quatenus enim est necessaria concomitanter, conceditur totum argumentum: dependet enim tunc rectitudo ab actu visionis beatificæ.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod non omne, quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine, sed solum id cessat, quod habet rationem imperfecti, ut est motus. Adepto enim termino, cessat motus. Unde nec instrumenta motus sunt amplius necessaria, adepto fine. Debitus autem ordo remanet etiam adepto fine, quia non habet rationem imperfecti.

ARTICULUS V.

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Pro affirmativa.=Videtur quod ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

1. Quod requiritur ad perfectionem naturæ ipsius animæ, requiritur ad hominis beatitudinem. Sed corpus requiritur ad perfectionem naturæ ipsius animæ. Ergo corpus requiritur ad beatitudinem.

Maior, quia perfectio virtutis et gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ. Ergo præsupponit perfectionem naturæ.

Minor. Pars separata à toto est imperfecta. Sed anima est pars hominis, cum corpore. Ergo cum est separata á corpore est imperfecta.

2. Illud sine quo anima non habet esse perfectum, requiritur ad beatitudinem. Sed sine corpore anima non habet esse perfectum. Ergo corpus requiritur ad beatitudinem.

Maior prob. Operatio perfecta sequitur esse perfectum operantis. Unumquodque enim operatur, secundum quod est actu. Sed beatitudo est operatio perfecta. Ergo beatitudo necessario exigit esse perfectum operantis.

Minor. Pars non habet esse perfectum separata á toto. Sed anima est pars hominis. Ergo non habet esse perfectum, quando est á corpore separata.

3. Beatitudo est perfectio hominis. Ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

Conseq. prob., quia anima separata á corpore, non est homo.

4. Operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est operatio non impedita, ut dicitur 10. Ethic. c. 6. Sed operatio animæ separatæ est impedita. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

Minor, quia August. dicit 12. super Genes. ad lit. cap. 35. quod *inest animæ naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum cælum*, idest in visionem essentiæ divinæ.

5. Anima separata á corpore non habet quietatum desiderium. Ergo anima sine corpore non est beata.

Antec., quia appetit corporis unionem.

Conseq., quia beatitudo est sufficiens bonum, quod quietat desiderium.

6. Anima sine corpore non æquatur angelis, ut Aug. 12. super Genes. cit. cap. 35. Ergo anima sine corpore non est beata.

Conseq., quia homo in beatitudine est æqualis angelis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Apocalypsis 14. dicitur: *Beati mortui, qui in Domino moriuntur.*

Determinatio.

Distinctio. Duplex est beatitudo. Una imperfecta, quæ habetur in hac vita. Et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit.

1.ª Conclusio. Ad beatitudinem hujus vitæ necessario requiritur corpus.

Prob. Operatio intellectus in hac vita non potest esse sine corpore. Sed beatitudo consistit in operatione intellectus practici, vel speculativi. Ergo beatitudo in hac vita dependet quodammodo á corpore.

Maior, quia non potest intellectus intelligere sine phantasmate.

Aliorum opinio.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animæ advenire sine corpore existente, dicentes, quod animæ sanctorum á corporibus separatæ ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii, quando corpora rusurgent.

Reprobatio et vera sententia.

Sed hoc apparet esse falsum authoritate, et ratione.

Primo. Animæ, quæ sunt Deo præsentes, vident divinam essentiam, et sunt beatæ. Sed animæ sanctorum á corporibus separatæ sunt Deo præsentes. Ergo animæ sanctorum á corpore separatæ sunt beatæ.

Maior prob. Quia 2. ad Corinth. 5. dicit Apostolus, *quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur á Domino*, idest non sumus ei præsentes, et quæ sit causa hujus peregrinationis ostendit subdens: *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem*: ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, non est Deo præsens. Unde, qui sunt Deo præsentes, jam per speciem, et non per fidem ambulant, videndo divinam essentiam.

Minor prob., quia ibidem subdit Apostolus: *Audemus autem, et voluntatem habemus bonam, peregrinari á corpore, et præsentes esse ad Deum*; ac si dicat: cum separata erit anima á corpore, erit Deo præsens.

Secundo prob. Falsitas dictæ sententiæ ratione. Operatio intellectus, ad quam non concurrunt phantasmata, potest esse absque corpore. Sed ad operationem beatificam, quæ est visio divinæ essentiæ, non concurrunt phantasmata. Ergo anima potest esse beata sine corpore.

Maior, quia intellectus non indiget corpore, nisi propter phantasmata. Unde poterit operari sine corpore, tali operatione.

Minor prob., quia divina essentia non potest videri per phantasmata.

Ex quibus sequitur secunda intenta conclusio, scilicet

2.ª Conclusio. Anima separata potest esse beata sine corpore et sic corpus non est necessario requisitum ad perfectam beatitudinem, quæ conclusio remanet probata per rationes dictas.

Distinctio. Ad perfectionem alicujus rei, aliquid dupliciter potest pertinere. Uno modo, ad constituendum essentiam rei: sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo, requiritur ad perfectionem rei, quæ pertinet ad bene esse ejus: sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii; pertinent ad perfectionem hominis.

3.ª Conclusio. Quamvis corpus non pertineat ad beatitudinem perfectam hominis secundum primum modum, pertinet tamen ad ipsam secundo modo.

Probatur Quanto anima perfectior est in sua natura, tanto perfectius habet suam operationem. Sed anima corpori conjuncta est perfectior in sua natura. Ergo anima conjuncta corpori habet perfectius suam operationem, in qua beatitudo consistit.

Maior, quia operatio ex esse, et natura rei, quæ operatur, dependet.

Et confirmatur, quia cum D. Aug. 12. super Genes. cap. 35. quæsivisset *utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit illa summa beatitudo præberi*, respondet, quod *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti*

angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo, quia est in eis naturalis quidam appetitus administrandi corpus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod anima intellectiva potest dupliciter considerari. Uno modo, ut intellectiva est, scilicet ex parte intellectus, et ex hac parte anima transcendit corpus. Alio modo, ut est corporis forma. Unde duplex genus naturalium perfectionum potest animæ convenire. Quædam enim conveniunt ei secundum quod est intellectiva, et transcendit corporis organa. Quædam vero conveniunt ei, secundum quod est forma corporis. Perfectiones naturales, quæ conveniunt animæ, ut transcendit corpus, sunt suæ potentiæ, puta intellectus et voluntas, et propriæ operationes harum potentiarum, ut sunt intelligere et velle. Perfectiones vero ejus naturales, secundum quod est forma corporis, sunt ut informet corpus, habeat potentias sensitivas ad ipsam pertinentes, et earum operationes. Perfectiones priores manent in anima separata; non autem posteriores. Et quia beatitudo est perfectio animæ secundum quod transcendit corpus, ideo ad beatitudinem sufficit ut remaneant naturales perfectiones convenientes animæ, secundum quod transcendit corpus. Unde ad formam argumenti dicitur ad maiorem quod ea quæ requiruntur ad perfectionem animæ, non quamcumque sed prout corpus transcendit requiruntur ad beatitudinem, hoc verum est et tunc negatur minor; corpus enim non requiritur ad perfectionem animæ sic consideratæ. Ad cujus probationem dicitur, quod anima separata á corpore, est imperfecta, quatenus non habet perfectionem convenientem ei, ut est forma corporis, tamen est perfecta, secundum quod corpus transcendit.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem, dicitur ad minorem, quod anima aliter se habet ad esse, quam aliæ partes. Nam aliæ partes non habent esse proprium, sed solum participant esse totius. Unde destructo toto, vel omnino partes non remanent, sicut partes animalis, destructo animali: vel si remanent, non habent idem esse, quod prius habuerunt in toto: sicut pars lineæ habet aliud esse, quam tota linea. Anima autem humana remanet secundum idem esse, etiam corrupto homine: et ratio est, quia anima humana non recipit esse á composito, sicut aliæ formæ, sed habet proprium esse, in quo subsistit, quod communicat composito. Unde destructo composito, ipsa retinet proprium esse, et hac ratione etiam separata á corpore, habet perfectam operationem, licet non habeat perfectam naturam, secundum quod non informat corpus.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod beatitudo est perfectio hominis secundum intellectum, et ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo: sicut dentes Æthiopis, secundum quos Aetiops albus dicitur, etiam avulsi, albi remanere possunt.

Ad 4. Dicitur, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris, et tali impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita, non habet quicquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur, et tale impedimentum non repugnat felicitati, sed solum omnimodæ perfectioni ipsius. Tunc ad maiorem dicitur, quod operatio felicitatis non debet esse impedita per modum contrarietatis, quod autem sit impedita per modum cujusdam defectus, non repugnat felicitati, sed ejus omnimodæ perfectioni. Et ad minorem dicitur, quod operatio animæ separatæ est impedita solum per modum cujusdam defectus: separatio enim animæ á corpore dicitur retardare ipsam, ne tota in-

tentione tendat in visionem divinæ essentiæ, appetit enim anima sic Deo frui, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile, et ideo quamdiu fruitur sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in Deo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad 5. Dicitur ad antec. quod anima separata habet desiderium quietatum ex parte appetibilis, quia habet id, quod suo appetitui sufficit: sed non est totaliter quietatum ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet, et ideo resumpto corpore, beatitudo crescet, non intensive, sed extensive.

Ad 6. Dicitur ad antec. quod est Augustini, quod quando Augustinus dicit, quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum, sicut angeli*, non est ejus dictum intelligendum, secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum, quam inferiores angeli; sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis quia scilicet angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum, quibus deficit, ut earum beatitudo redundet in corpus.

ARTICULUS VI.

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Pro negativa. = Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam.

1. Corporale bonum non requiritur ad beatitudinem. Sed perfectio corporis est quoddam corporale bonum, ut dictum est. quæst. 2. Ergo perfectio corporis non requiritur ad perfectam beatitudinem.

Maior, quia beatitudo non consistit in corporalibus bonis.

2. Quod nihil exhibet ad visionem divinæ essentiæ, non requiritur ad beatitudinem. Sed corporis dispositio nihil exhibet ad visionem divinæ essentiæ, ut dictum est. q. 3. art. 8. Ergo dispositio corporis non est necessaria ad beatitudinem.

Maior, quia beatitudo consistit in visione divinæ essentiæ.

3. Ad perfectam intellectus operationem requiritur omnimoda abstractio ipsius intellectus á corpore. Sed beatitudo consistit in perfectissima intellectus operatione. Ergo ad beatitudinem requiritur, quod anima sit maxime á corpore abstracta, et separata: et sic corporis dispositio non solum non requiritur ad beatitudinem, sed potius eam impedit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod repromittitur sanctis pro præmio requiritur ad beatitudinem, et ad ipsam pertinet. Sed non solum visio Dei, sed etiam bona corporis dispositio promittitur sanctis pro præmio. Ergo bona corporis dispositio requiritur ad beatitudinem.

Minor, Isaiæ ultimo dicitur. *Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Ad beatitudinem hominis, qualis in hac vita haberi potest, requiritur ex necessitate bona corporis dispositio.

Prob. Quod est necessarium ad operationem perfectæ virtutis, requiritur ad beatitudinem hujus vitæ. Sed bona dispositio corporis requiritur ad perfectam operationem virtutis. Ergo ad beatitudinem hujus vitæ requiritur bona corporis dispositio.

Maior, quia beatitudo hujus vitæ consistit in operatione perfectæ virtutis, ut Philos. dicit.

Minor, quia per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest.

Aliorum opinio.

Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quidam dixerunt, quod ad eam non solum non requiritur aliqua corporis dispositio, sed necesse est, ut anima omnino á corpore sit separata.

Et hæc fuit Porphirii opinio, cujus verba refert Augu. 12. de civit. Dei cap. 26. dicens quod, *ad hoc, ut sit beata anima, omne corpus fugiendum est*, et ratio hujus sententiæ est tertium argumentum allatum.

Reprobatio.

Sed hoc est inconveniens, quod ostenditur. Quod est animæ naturale, non excludit ejus omnimodam perfectionem. Sed esse corpori unitum, est animæ naturale. Ergo esse corpori unitum, non excludit, quin anima possit esse beata.

Vera sententia.

2.ª Conclusio. Ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis, et antecedenter, et consequenter.

Prob. Antecedenter quidem quia Aug. 12. super Genes. c. 35. ad literam concludit, quod *cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit.*

Consequenter vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia in corpus, ut Aug. dicit Epist. ad Dioscorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis, sed tamen potest corporale bonum concurrere ad aliquem beatitudinis decorem, et omnimodam perfectionem, et ad hoc requiritur corpus.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod etsi corpus nihil conferat ad visionem divinæ essentiæ, posset tamen corporis imperfectio ab hac visione impedire. Requiritur igitur corporis perfectio, ut non impediatur mentis elevatio.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio á corpore corruptibili, quod aggravat animam: non autem á corpore spirituali quod erit totaliter animæ subjectum, et tale erit corpus animæ in patria unitum, ut dicetur in 3. parte.

ARTICULUS VII.

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

Pro affirmativa. = Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona.

1. Quod promittur sanctis in præmium, ad beatitudinem pertinet. Sed bona exteriora repromittuntur sanctis in præmium. Ergo bona exteriora requiruntur ad beatitudinem.

Minor prob., quia sanctis promittuntur cibus, potus, divitiæ, regnum, et similia. Nam lucæ 22. dicitur. *Ut edatis et bibatis super mensam meam, in regno meo.* Matth. 6. *Thesaurizate vobis thesaurum.* Matth. 25. *Venite benedicti patris mei, et percipite regnum.*

2. Quæ sunt necessaria ad constituendum statum omnium bonorum aggregatione perfectum requiruntur etiam ad beatitudinem. Sed bona exteriora requiruntur ad constituendum statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Ergo hæc bona requiruntur etiam ad beatitudinem.

Maior prob., quia *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*, ut Boet. dicit 3. de consol.

Minor, quia bona exteriora sunt quædam bona hominis, licet minima, ut Augu. dicit lib. 2. de lib. arb. c. 19.

3. Locus est quoddam exterius bonum. Sed ad beatitudinem requiritur locus: dicitur enim Matth. 5. *Merces vestra multa est in cælis.* Ergo ad beatitudinem requiritur exterius bonum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Psal. 72. dicitur, *quid enim mihi est in cælo, et á te quid volui super terram?*

quasi dicat, nihil volo nisi hoc, quod sequitur: *mihi adhærere Deo bonum est.* Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Determinatio

1.ª Conclusio. Si loquamur de beatitudine hominis imperfecta, qualis in hac vita haberi potest, requiruntur ad eam bona exteriora, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur 1. Ethic. c. 7.

Prob. Quæ sunt necessaria ad operationem virtutis contemplativæ, et activæ, requiruntur ad beatitudinem hujus vitæ. Sed bona exteriora requiruntur ad operationem virtutis, tum contemplativæ, tum etiam et magis ad operationem virtutis activæ. Ergo bona exteriora requiruntur ad beatitudinem hujus vitæ.

Maior, quia beatitudo imperfecta vitæ præsentis consistit in operatione virtutis, ut dictum est.

2.ª Conclusio. Ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo bona exteriora requiruntur.

Prob. Ea quæ ordinantur solum ad vitam animalem corporis, non requiruntur ad beatitudinem perfectam hominis, quæ in visione Dei consistit. Sed bona exteriora ordinantur tantum ad vitam animalem corporis. Ergo non sunt bona exteriora necessaria ad beatitudinem.

Maior, quia illa perfecta beatitudo, vel erit in anima sine corpore, ut est ante ressurrectionem: vel erit in anima conjuncta corpori, non amplius animali, sed spirituali, et tunc ibi non erit vita animalis, et per consequens, nec ea, quæ ordinantur ad animalem vitam conservandam.

Minor prob., quia hujusmodi exteriora bona, vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ animali vitæ conveniunt.

3.ª Conclusio. Felicitas hujus vitæ, quæ in vita contemplativa consistit, minus indiget bonis exterioribus, quam activa.

Prob., quia felicitas contemplativa hujus vitæ magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis, quam activa, utpote Deo similior.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod omnes illæ corporales promissiones, quæ in sacra scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ, secundum quod in scripturis solent spiritualia per corporalia designari, ut ex his, quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus: sicut per cibum, et potum intelligitur delectatio beatitudinis: per divitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus: per regnum, exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad 2. Dicitur, quod beatitudo est status omnium bonorum spectantium ad vitam spiritualem: bona vero, quæ spectant ad vitam animalem, erunt in illa beatitudine, in quantum quidquid boni invenitur in illis, totum habebitur in ipso summo fonte bonorum. Unde ad formam argumenti dicitur ad maiorem, quod id, quod pertinet ad congregationem omnium bonorum pertinentium ad vitam spiritualem, pertinet etiam ad beatitudinem, sic vera est: sed negatur minor. Bona enim exteriora non pertinent ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem, et ideo non erunt in illa beatitudine, nisi prout sunt in Deo.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, secundum Aug. lib. 1. de ser. dom. c. 9. quod *merces sanctorum non dicitur esse in cœlis corporeis, sed per cœlum intelligitur altitudo spiritualium bonorum.*

Vel secundo dicitur ad eamdem probationem, quòd locus corporeus scilicet cœlum empyreum aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed

propter decorem, et quamdam congruentiam.

ARTICULUS VIII.

Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Pro affirmativa. = Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem.

1. Ad gloriam requiritur societas amicorum. Sed beatitudo in scripturis dicitur gloria. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum

Maior, quia Gloria consistit in hoc, quod bonum hominis deducitur ad notitiam multorum.

2. Ad delectationem requiritur societas amicorum. Sed beatitudinem concomitatur delectatio. Ergo ad beatitudinem est necessaria societas amicorum.

Maior, quia Boetius dicit, quod *nullius boni sine consortio jucunda* (idest delectabilis) *est possessio.*

3. Ad perfectam charitatem requiritur amicorum societas. Sed in beatitune est perfecta charitas. Ergo ad beatitudinem est necessaria societas amicorum.

Maior, quia charitas se extendit ad dilectionem Dei, et proximi.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Sapientia 7. dicitur, *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei: et sic ad beatitudinem nihil aliud requitur.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Ad felicitatem præsentis vitæ necessaria est societas amicorum.

Quæ conclusio prius probatur, deinde declaratur.

Primo prob. authoritate Arist. 9. Ethic. cap. 9. dicentis, quod felix indiget amicis.

Secundo quia homo indiget ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ.

Declaratur, homo non indiget amicis ad felicitatem propter sui utilitatem, quia est sibi sufficiens. Nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis. Sed eis indiget, propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere, delectetur, et ut ab eis benefaciendo juvetur.

2.ª Conclusio. Ad perfectam beatitudinem, quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate.

Prob., quia homo beatus perfecta beatitudine, habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo.

3.ª Conclusio. Societas amicorum facit ad bene esse perfectæ beatitudinis.

Prob., quia Aug. 8. super Gen. ad lit. c. 25. dicit, quod *Creatura spiritualis, ad hoc ut sit beata non nisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate creatoris; extrinsecus vero, si adjuvari dicenda est, fortase hoc solo adjuvatur, quod se invicem vident, et de sua societate gaudent.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod gloria est duplex scilicet apud Deum, et apud homines. Ad gloriam, quæ est apud homines societas requiritur amicorum: non autem ad gloriam, quæ est apud Deum. Ad formam dicitur ad maiorem, quod est vera, de gloria apud homines, et tunc negatur minor. Beatitudo non est gloria apud Deum, quæ est essentialis beatitudini.

Ad 2. Negatur maior, de beatifica delectatione. Ad probationem dicitur, quod verbum illud Boetii intelligitur, quando in eo bono, quod habetur, non est plenissima sufficientia, quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo á Deo.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini, quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola

anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum, quem diligeret: sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 4.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et recte Intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis; quod delectatio requiritur ad beatitudinem. Ut Psal. 15. "Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem.» Item 2. Cor. 12. "Scio hominem hujusmodi raptum usque ad tertium cœlum: et scio hominem raptum in Paradisum.» Ibi enim, sicut per tertium cœlum altissima contemplatio denotatur: ita per paradisum ineffabilis delectatio. Ac si Apostolus tunc in rapto illo beatus Theologis scholastice dicat: Ad beatitudinem delectatio requiritur visionem summi boni concomitans. Vide Sanctum Doctorem ibid. super epistolas D. Pauli. In his, et similibus semper, et ubique studeas ponere in practica notationem pro lectoribus positam, 2. 2. *q.* 70. *art.* 1. *append. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod visio est principalius in beatitudine, quam delectatio. Ut per hoc, quod dicitur cant. 2. *ordinavit in me charitatem.* Ordo enim charitatis, qui et in patria remanet, 2. 2. *quæst.* 26. *art.* 13. est, quod homo diligat Deum plus, quam seipsum 2. 2. *quæst.* 26. *art.* 3. et, á fortiori, secundum illud Luc. 14. "Qui venit ad me, et non odit animam suam, non est me dignus.» Vult ergo dicere anima fidelis in canticis, quod ipsa, ordinante sponso Christo, diliget in patria ex charitate Deum plus, quam seipsam. At, si delectatio esset quid principalius in beatitudine, quam visio; tunc videretur sponsa diligere plus seipsam, quam Deum: quoniam ex intentione sua terminaretur dilectio ad sui ipsius delectationem, tamquam ad ultimum finem; quod utique esset peccatum mortale: cum tamen in beatis nec minimum peccatum, nec potentia peccandi ponenda sit. Consequenter ergo ipsa esset finis sui ipsius; et charitas esset potius amor concupiscentiæ; quam amor amicitiæ; cum tamen secundum rei veritatem ipsa charitas sit amicitia, 2. 2. *quæst.* 23. *art.* 1. Hujus vero contrarium in beatitudine invenitur, et per consequens charitas inibi ordinata remanet, si visio ponatur principalius, quam delectatio. Nam visio est pulchritudinis rei visæ contemplatio, et consequenter videns visione illa immergitur, ut ita dicam, in rem visam, intrando scilicet in ipsam; ex charitate ad ipsam videndo inebriatur; seipsumque totaliter in rem visam, tamquam in suum ultimum, ac undique perfectissimum bonum, transformat á claritate in claritatem, tamquam á Domini spiritu, 2. *Corinth.* 3. Sic ergo videns non tantum non reflectitur ad semetipsum, tamquam ad ultimum finem, sed ipse quodammodo sui oblitus toto suo corde, ac viribus directissime tendit in Deum visum, tamquam in omne bonum suum: ejus pulchritudine totaliter accensus, totusque ardens, ac inflammatus. Hæc est illa visio affectiva, de qua B. Aug. dicit in 1. de Tri. quod *visio est tota merces*, in qua visione salvatur vera amicitia: quoniam videns admiratur, supra seipsum in immensum esse Deum, Deumque, pro quantiscumque viribus potest, amat supra semetipsum. Per hoc igitur, quod scriptura in ly *ordinavit in me charitatem* testatur, charitatem etiam in patria esse ordinatam, quasi scholastice in proposito loquens dixit: visio in beatitudine est quid principalius, quam delectatio. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis fuisse insinuatum: quod ad beatitudinem requiritur comprehensio. Ut 1. *Corinth.* 9. secundum quod extenditur cum discursu *in argum.*

cont. Item Philipp. *Sequor autem: si quo modo comprehendam.* Item Cantic. 3. *Tenui eum; nec dimittam.* Vide (ut dixi) 1. *p. q.* 12. *art.* 7. *cum Elucid. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Cerinthi* dicentis; Beatitudinem consistere in carnis deliciis: nam, ut subinfert, post resurrectionem regnum Christi erit terrenum, et in eo beati homines in carne concupiscentiis, et libidini subjectam vitam agent. Et *Dosithei* dicentis, vivendum esse solum secundum carnem in lege Domini. Pro quanto enim Dositheus negat, secundum hoc dictum, rectitudinem voluntatis etiam antecedenter ad beatitudinem, adducitur hic: tamquam ab articulo præsenti expugnandus. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæreses illas merito damnari á *Mat.* 5. et *Hebræor. ultimo*, secundum quod extenditur *in arg. cont.* Pro quo, ut valorem hujus argumentationis scias, nota, quod rectitudo voluntatis est ipsa munditia cordis, et é converso, idest, munditia cordis est ipsa rectitudo voluntatis: item, quod rectitudo voluntatis est sanctimonia, et è contra, idest, sanctimonia est rectitudo voluntatis. Munditia ergo cordis est amare, quidquid amat, sub ordine ad Deum; item sanctimonia est amare, quidquid amat, sub ordine ad Deum: quoniam rectitudo voluntatis est hoc idem, ut dictum est in corp. ad finem. Item damnari á dictis supra *art. nu.* 14. Item ab *Additionibus art. nu.* 59. 347. 353. 358. *cum Elucid.* Item á Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 15. *concl.* 2. et *Levit.* 11. *concl.* 7. *Tertio* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Armenorum*, et *Græcorum*, dicentium: Animas justorum non esse beatas ante diem judicii, quia (ut inquiunt) ante illum diem non videbunt Deum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á 2. *Cor.* 5. secundum quod adducitur in corp. Vide et huc Ecclesiæ S. Doctorem fidelissimum lib. super *epist. D. Pauli.* Item ab Apoc. 6. "Vidi sub altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei; et clamabant voce magna etc. datæ sunt illis singulæ stolæ; et dictum est, quod expectarent tempus adhuc modicum, donec compleatur numerus fratrum suorum." Constat enim apud Ecclesiam Sanctam; quod stola illa prima est beatitudo animæ scilicet visio clara Dei. Unde in officio D. August. super *Magnificat* inquit: quod "ipse domum accepit in cœlis: ubi, quod sitivit internum, gustat æternum, decoratus una stola, securusque de reliqua." Hoc est. Decoratus beatitudine animæ, et securus de beatitudine corporis, idest de associando sibi corpore in beatitudine. Item á sacro Concil. *Flor.* sess. ult. in lit. sanct. union. "Definimus, quod hæc fidei veritas ab omnibus Christianis credatur, et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt: illas etiam, quæ post contractam peccati maculam vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, sunt purgatæ, recipi mox in cœlum, et intueri clare ipsum Deum trinum, et unum sicuti est." Hæc ibi, tum ex Latinis patribus ut ex Græcis congregatum Concil. sacrosanctam Ecclesiam Catholicam repræsentans. Item á Papa *Bened.* XI. in extrav. "Hac in perpetuum valitura constitutione Apostolica auctoritate definimus," etc. ut in *Eluc. Additio. art. nu.* 291. *append.* In quo loco etiam per textum ipsarum Adit. reprobatur hæresis prædicta. Vide Extravagantem ipsam totam in Directorio Inquisit. 2. p. qu. 8. Hinc, si forte inveneris aliquos Catholicos Doctores etiam sanctos contrarium tenuisse quandoque ante Ecclesiæ definitionem, noveris, id non obstare præsentibus Ecclesiasticis dogmatibus statutis: sicut et in omnibus aliis, quæ per Ecclesiam sancita sunt, sentiendum firmiter est. Numquam enim Catholicorum, neque Sanctorum quispiam intendit suam defensare, imo nec dicère, nec cogitare sententiam contra S. Eccl. Rom. seu Apostol. seu Cathol. quæ tria idem sunt, ut alias docuimus. At contra intenderunt semper in primis, quamdiu Catholici erant sua omnia et dicta, et scripta, et cogitata submittere correctioni S. matris Ecclesiæ: quandocumque ipsa oppositum definiisset. Propterea bene, et secundum eorumdem Catholicorum Doctorum principalem intentionem factum esset: si ipsorum scripta (si forte dissona-

rent) ad normam canonum Ecclesiæ reformarentur, aut omnino tollendo ipsa de libris eorum, aut dimissa ibi corrigendo: pie interim excusando non quidem errorem, sed eos de errore, ut qui et semper intentionem propriam regulatam fore sub Ecclesiæ sensu voluerint, et talem Eccles. definitionem nescierint, quam si scivissent, eam utique amplexati (ut vere Catholici) tota devotione fuissent. Hæc dicta sint pro regula universalissima et ad defendendum (quod debemus) honorem S. matris Ecclesiæ, et ad piam Catholicorum suorum filiorum intentionem simul cum correctione dictorum ipsorum (ubicumque opus esset) manifestandam, et ad scandalum legentium (talia incorrecta si remanerent) submovendum. Vide contra prædictam hæresim etiam 1. *q.* 12. *art.* 2. *cum Eluc. Tertio* vides: quomodo ex his etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Porphyrii* dicentis; ut in text. corp. Et *Seleucianorum*, dicentium, resurrectionem illam immortalem, atque gloriosam non esse futuram. Porro ipsi ponunt resurrectionem (quoniam de resurrectione mentio fit in Scripturis, vel alibi) esse in filiorum procreatione; quæ quotidie fit; et *Origenistarum* dicentium resuscitata corpora post resurrectionem futura iterum mortalia, quæ multis transactis seculis postmodum in nihilum sunt redigenda. Hi enim omnes, ac similes connotant per hæc (ut constat) quod corporis bona dispositio non requiritur ad beatitudinem, et pro tanto hic adducuntur. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæreses ipsas merito damnari á *Jo.* 13. cum *Isa ult.* secundum quod extenduntur cum discursu *in argum. contr.* Item á Phil. 3. "Salvatorem expectamus Dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.» Item á 1. Cor. 15. "Seminatur corpus etc. Seminatur etc. surget in,» etc. ad longum. Item á dictis *in Ad. a. n.* 331. 342. 354. 358. 371. *Tertio* etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Cerinthianorum*, et *Chiliastarum* dicentium, ut sup. *art.* 4. et *q.* 2. *art.* 6. *append.* Quæ hæreses summatim resolvuntur in hoc, quod post resurrectionem beatitudo hominum futura est in voluptate, et bonis exterioribus hujus mundi. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illas merito damnari á *Psal.* 72. ut extenditur cum expositione *in argum. cont.* .Item á dictis supra locis nunc citatis. Item ab Eluc. Addition. *ar. num.* 347. 353. 358. Item á Veritatibus aureis super totam legem veterem *Genes.* 15. Item á 1. Corinth. 2. "Animalis homo non percipit ea, quæ Dei sunt: stultitia enim est illi, et non potest intelligere; quia spiritualiter examinatur.» Ubi Apost. non tantum damnat et Cerinthianos, et omnes alios similes: sed etiam monstrat radicem errorum illorum, et consequenter justæ eorumdem condemnationis; quod scilicet ad tantam brutalem, seu animalem vitam prolapsi sunt, ut propter immersionem in illam dicantur non homines, sed cum ignominiosa additione animales, quasi diminuti, atque brutales homines, et spiritualia sub metaphoris corporalium non possint intelligere: quinimo talis intellectus sit stultitia apud ipsos, contraque procedant, idest corporalia intelligant nomine spiritualium. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis declaretur, atque confirmetur vicissim angelica hæc doctrina.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod ad beatitudinem non requiritur societas amicorum. Ut *Sap.* 7. secundum quod extenditur *in argu. cont.* Ubi nota ly *pariter*, hoc est æqualiter: quia alia bona omnia habebuntur æqualiter, idest, in una re simplicissima, quæ est Deus, sé æqualiter semper habente. Non enim aucthoritas illa principaliter significat; quod cum visione contemplationis divinæ sapientiæ veniant, seorsum alia bona, puta societas amicorum: sed quod cum illa visione veniant, idest, se offerant pariter unitim omnia alia bona, idest quidquid boni est in omnibus aliis bonis. Vide 1. q. 12. ar. 9. quod scilicet per similitudinem aliam, etc. non videantur ibi; sed pariter modo exposito. Item á Psal. 72. "Quid enim mihi, etc. ut in art 7. argum contr.» subsumendo tamen ibi: quod non de necessitate amicorum

societatem ibi requiri insinuat per dictum illud: *Licet ad bene esse requiratur*. Non enim par ratio est de aliis bonis exterioribus, et de societate proximorum quoad bene esse. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis, doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO QUINTA,

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis: et circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum homo possit consequi beatitudinem.

Secundo, utrum unus homo possit esse alio beatior.

Tertio, utrum aliquis possit esset in hac vita beatus.

Quarto, utrum beatitudo habita possit amitti.

Quinto, utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Sexto, utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Septimo, utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur á Deo.

Octavo, utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I.

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

Pro negativa.=Videtur quod homo non possit consequi beatitudinem.

1. Bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ angelicæ, qui finis est beatitudo.

Conseq. prob., quia sicut natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut Dion. dicit lib. de div. nom. c. 5.

2. Qui pervenit ad perfectam beatitudinem, intuetur veritatem puram. Sed homo non potest intueri veritatem puram. Ergo homo non potest consequi beatitudinem.

Maior, quia vera beatitudo consistit in visione Dei, quæ est veritas pura.

Minor, quia homini connaturale est, ut veritatem intueatur in rebus materialibus. Unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur 3. de anima tex. 39.

3. Homo non potest transcendere naturam angelicam. Ergo non potest pervenire ad beatitudinem.

Conseq. prob. Nullus potest pervenire ad summum, nisi transcendat medium. Sed beatitudo est summum bonum, inter quod et hominem mediat natura angelica. Ergo homo, si non transcendit naturam angelicam, non potest ad beatitudinem pervenire.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In Psal. 93. dicitur. *Beatus homo, quem tu erudieris Domine.*

Determinatio.

Conclusio. Homo potest consequi beatitudinem.

Prob. Quicumque est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Sed homo est capax perfecti boni. Ergo homo potest ad beatitudinem pervenire.

Maior, quia beatitudo importat adeptionem perfecti boni.

Minor probatur, quia intellectus hominis potest apprehendere universale et perfectum bonum, et voluntas potest, illud appetere.

Secundo prob. conclusio. Homo est capax visionis divinæ essentiæ ut dictum est prima parte q. 12. art. 1. Ergo est capax beatitudinis, et per consequens eam consequi potest.

Consequentia quia beatitudo perfecta in visione divinæ essentiæ consistit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam, quantum ad cognitionis objectum: quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva, sed intellectualis natura excedit rationalem, quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem, nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his, quæ primo dicta sunt, et ideo ad id, quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ; tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ cognitionis; homines autem per tempus perveniunt, sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem, per phantasmata; sed post hujus vitæ statum, habet alium modum cognoscendi connaturalem, ut in prim. par. q. 74. art. 7. dictum est.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter sit eis superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super angelos esse quod homines beatificat, quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

ARTICULUS II.

Utrum unus homo possit esse beatior altero.

Pro negativa. = Videtur quod unus homo altero non possit esse beatior.

1. Pro operibus virtutum, omnibus redditur æqualis merces. Sed beatitudo est præmium virtutis, ut dicitur 1. Eth. c. 9. Ergo beatitudo omnibus æqualiter retribuitur, et unus non magis quam alius eam participabit.

Maior, quia Matth. 20. dicitur quod omnes *acceperunt singulos denarios*: quia ut dicit Gregorius ho. 19. in Evang. *æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt.*

2. Summo non potest aliquid esse maius. Sed beatitudo omnium est summum bonum. Ergo beatitudo omnium est æqualis, nec unus est altero beatior.

3. Nullo beato deest aliquid. Ergo omnes beati sunt æqualiter beati.

Antec., quia beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat.

Conseq. prob., quia si unus est altero beatior, habebit aliquod bonum unus quod non habebit alter, et sic desiderium ejus qui tali bono caret non erit quietatum, sed poterit appetere illud bonum, quo ipse caret et alter habet.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In cœlesti patria sunt diversæ meritorum dignitates. Ergo in cœlesti patria unus potest esse beatior altero.

Antec. prob., quia per diversas mansiones, quas Dominus dicit esse in domo Patris sui. Joan 14. diversæ meritorum dignitates in vita æterna significantur secundum Aug. trac. 67, in Jo.

Conseq. prob., quia dignitas, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo.

Determinatio.

Distinctio. In ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus qui est summum bonum; et adeptio vel fruitio ipsius boni: quæ distinctio exposita est, q. 1. art. 8. et q. 2. art 7. hujus.

1.ª Conclusio. Quantum ad bonum quod est beatitudinis objectum et cau-

sa non potest esse una beatitudo maior altera.

Prob. Quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati.

2.ª Conclusio. Quantum ad adeptionem summi boni, vel ipsius fruitionem, potest aliquis alio esse beatior.

Prob. Quia quanto magis quis hoc bono fruitur, tanto est beatior. Sed unus potest magis frui Deo quam alius per hoc quod est melius dispositus per maius lumen gloriæ, quod per maiorem charitatem meruit. Ergo unus est altero beatior.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad probationem dicitur quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; et diversitas mansionum, de qua Joan. 14. habetur, significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, quod tamen secundum diversum gradum potest adipisci.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum quod est *bonum omnis boni*, ut Aug. dicit, 13. de trin. c. 7. Sed dicitur alius alio beatior, ex diversa ejus boni participatione: additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde August. dicit in 5. Confess. c. 4. *Qui te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

ARTICULUS III.

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Pro affirmativa== Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi.

1. Psal. 118. dicitur. *Beati immaculati in via.* Ergo quis in hac via potest esse beatus.

2. Imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis. Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

Maior, quia alioquin unus non esset altero beatior.

3. Quod ab omnibus dicitur non potest totaliter esse falsum. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, juxta illud Psalmi. 143. v. 15. *Beatum dixerunt populum cui hæc sunt.* Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Maior, quia quod in pluribus est, naturale videtur. Natura vero non deficit totaliter.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui repletur multis miseriis, non potest esse beatus. Sed homo in hac vita multis repletur miseriis. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Maior, quia beatitudo excludit miseriam.

Minor, quia Job. 14. dicitur. *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis.*

Determinatio.

Conclusio. Aliqualis participatio beatitudinis in hac vita haberi potest, perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita.

Prob. dupliciter. Primo ex ratione ipsius beatitudinis in communi sic. Ubi quis est perfecte beatus, potest omne malum excludi, et omne desiderium impleri. Sed in hac vita non potest omne malum excludi, et omne desiderium impleri. Ergo in hac vita non potest quis esse perfecte beatus.

Maior, quia beatitudo est bonum sufficiens, et perfectum, excludens omne malum, et implens omne desiderium.

Minor prob. Non potest in hac vita omne malum excludi, quia præsens vita subjacet multis malis, quæ vitari non possunt; subjacet enim ignorantiæ ex parte intellectus, inordinatæ affectioni

ex parte appetitus; et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Aug. diligenter ostendit 10. de civit. Dei c. 5. Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest; naturaliter enim homo desiderat perpetuitatem ejus boni, quod habet. Bona autem præsentis vitæ temporalia sunt, et transeunt, sicut ipsamet vita, quam tamen naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, eo quod naturaliter homo refugiat mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo prob. conclusio ex ratione beatitudinis in speciali. Homo in hac vita non potest videre divinam essentiam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Antec. patet 1. p. q. 12. art. 11.

Conseq., quia beatitudo perfecta in visione divinæ essentiæ consistit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod immaculati dicuntur beati in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in alia vita vel propter aliquam participationem beatitudinis.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius objecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur, et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo, potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis, secundum seipsum, attingit, scilicet Deum, sed imperfecte, per respectum ad modum, quo Deus seipso fruitur, et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cum beatitudo sit operatio quædam (ut supra dictum est) vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto quod dat speciem actui non autem ex subjecto. Tunc ad minorem dicitur, quod homo in hac vita participat beatitudinem imperfecte ex parte objecti, scilicet quia Deum non videt, et ideo non potest in hac vita esse pefecte beatus.

Ad 3. Dicitur, quod ponentes beatitudinem in hac vita non dicunt totaliter falsum, quia potest haberi aliqua beatitudinis participatio, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo habita possit amitti.

Pro affirmativa.=Videtur quod beatitudo habita possit amitti.

1. Quod mutabiliter participatur, potest amitti. Sed beatitudo mutabiliter participatur ab homine. Ergo beatitudo potest amitti.

Minor. Omnis perfectio inest perfectibili secundum modum perfectibilis. Sed beatitudo est perfectio hominis, qui secundum suam naturam est mutabilis. Ergo beatitudo inest homini mutabiliter.

2. Intellectus potest desistere á sua operatione. Ergo homo potest amittere beatitudinem.

Conseq. prob., quia beatitudo consistit in operatione intellectus.

Antec. prob. Voluntas se habet ad opposita. Sed intellectus subjacet voluntati. Ergo intellectus potest operari, et non operari.

3. Beatitudo hominis habet principium. Ergo beatitudo hominis habebit finem.

Antec., quia homo non semper fuit beatus.

Conseq., quia principio respondet finis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod est æternum, non deficit. Sed beatitudo est æterna, juxta illud Math. 23. *Ibunt in vitam æternam*, quæ est beatitudo sanctorum. Ergo beatitudo numquam deficit, nec potest amitti.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Beatitudo imperfecta, possibilis in hac vita haberi, potest amitti.

Prob., felicitas enim hujus vitæ duplex est, scilicet quæ consistit in contemplativa operatione, et quæ consistit in activa: et de utraque probatur, quod possit deficere, et primo de contemplativa.

Potest enim felicitas contemplativa dupliciter amitti. Primo ex oblivione, ut cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine. Vel secundo per occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis á contemplatione.

De felicitate vero, quæ est in vita activa idem ostenditur; hæc enim potest totaliter amitti, vel si non totaliter amittatur potest perturbari. Totaliter amittitur, quando voluntas degenerat á virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Quod si virtus remaneat integra, tunc potest perturbari per exteriores transmutationes, quæ perturbant operationes virtutis, remanente tamen ipsa virtute, qua homo laudabiliter adversitates sustinet.

Et quia posse amitti est contra rationem beatitudinis, sequitur quod beatitudo hujus vitæ non sit simpliciter beatitudo. Unde Phil. 1. Ethic. cap. 10. dicit, aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines, quorum natura mutationi subjecta est.

Aliorum sententia.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum quod Origenes lib. 1. Periher. c. 5. sequens quorumdam Platonicorum errorem posuit quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser.

Reprobatio et vera sententia.

Sed hoc manifeste apparet falsum ex duabus rationibus, quibus probabitur conclusio.

2.ª Conclusio. Beatitudo perfecta, quæ in futura vita expectatur, semel habita, non potest amplius amitti.

Probatur. Primo: bonum, quod omnino desiderium hominis quietat, et omne malum excludit, semel habitum non potest amplius amitti. Sed beatitudo est bonum quietans beati desiderium et excludens omne malum ab ipso. Ergo beatitudo semel habita non potest amitti.

Maior prob., quia homo habet naturale desiderium retinendi bonum quod habet, et obtinendi securitatem retinendi ipsum; alioquin haberet timorem amittendi, vel dolorem de timore amissionis, et sic non esset beatus. Igitur ad beatitudinem requiritur, ut homo certam habeat opinionem, quod bonum quod habet numquam sit amissurus.

Hæc autem opinio, aut est vera, aut est falsa; si vera est, sequitur quod tale bonum non possit amitti. Si falsa, ipsa esset malum intellectus, et sic non excluderet omne malum á beato.

Patet igitur quod bonum excludens omne malum et quietans desiderium non potest amitti et implicat quod bonum implens desiderium, possit amitti; et sic probata remanet maior.

Minor prob., quia beatitudo est bonum perfectum et sufficiens: unde omne desiderium implet, et omne malum excludit. Hæc ratio desumpta est ex ratione beatitudinis in communi.

Altera ratio desumitur ex ratione beatitudinis in particulari, scilicet prout beatitudo est visio divinæ essentiæ.

Prob. secundo. Visio divinæ essentiæ semel habita non potest amplius amitti. Sed perfecta beatitudo consistit in visione divinæ essentiæ. Ergo perfecta beatitudo semel habita non potest amplius amitti.

Maior prob. Nam si visio divinæ essentiæ posset deperdi, aut esset ex parte beati videntis, aut ex parte Dei visi, qui ipsam auferret á beato, vel ex aliquo alio agente. Sed nullum horum potest dici. Ergo nullo modo potest amitti.

Minor hujus prob. quoad omnes partes, et primo quod sit impossibile ex parte videntis, ut scilicet vellit carere bono visionis divinæ essentiæ. Nam om-

ne bonum habitum, quo aliquis carere vult, vel eo carere vult quia est bonum insufficiens et quærit aliud bonum magis sufficiens loco ejus, quod habet; aut quia tale bonum habet annexum aliquod incommodum propter quod fastidium in eo generat. Sed visio divinæ essentiæ, est sufficientissimum bonum, replens animam omnibus bonis, utpote quæ conjungit fonti totius bonitatis: secundum quod dicitur in Psal. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua*, et Sap. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa;* scilicet cum contemplatione sapientiæ. Nec habet divina visio aliquod annexum incommodum: quia de contemplatione sapientiæ dicitur Sapien. 8. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus*, et sic patet quod beatus propria voluntate non potest beatitudinem deserere.

Quod vero non possit amittere ipsam ex parte Dei, ostenditur. Ille, in quo nulla potest cadere culpa, non potest á Deo privari beatitudine. Sed in beato nulla potest cadere culpa. Ergo non potest beatus privari beatitudine.

Maior prob., quia cum subtractio beatitudinis sit quædam magna pæna, non potest á Deo justo judice talis subtractio provenire, nisi pro aliqua culpa: qui ergo culpam committere non potest, non privatur beatitudine.

Minor prob., quia ad visionem divinæ essentiæ sequitur necessario rectitudo voluntatis, ut ostensum est: et sic in beato culpa cadere non potest.

Quod tandem per aliquod aliud extraneum agens beatitudo á beato subtrahi non possit, probatur. Mens Deo conjuncta est super omnia elevata. Ergo per nullum extraneum agens potest beatus á beatitudine excludi. Unde nec beatus á seipso potest visionem divinæ essentiæ deserere, nec á Deo potest privari tali visione semel habita, nec potest per aliud agens ab ipsa excludi.

Ex quibus patet, esse inconveniens dicere, quod per quasdam alterationes temporum homo transeat de beatitudine ad miseriam, et é converso, ut falso dixit Origenes; quia hujusmodi temporales actiones esse non possunt, nisi circa ea, quæ subjacent tempori, et motui.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad ejus probat. dicitur, quod maior est falsa de perfectione consummata, qualis est beatitudo. Aliæ enim perfectiones, cum non excludant omnem defectum, nec impleant desiderium ejus, cujus sunt perfectiones, mutabiliter homini adveniunt. Perfecta autem, et consummata perfectio excludit omnem defectum á beato, et ideo advenit absque mutabilitate, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis; quæ transcendit omnem mutationem.

Ad 2. Negatur antec. de operatione beatifica. Intellectus enim á tali operatione non potest deficere. Ad probationem dicitur ad maiorem, quod voluntas se habet ad opposita in his, quæ ad finem ordinantur, sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur, quod patet ex hoc quod homo, etiam in præsenti, non potest non velle esse beatus.

Ad 3. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod finis correspondet principio, quando ab eodem aliquid habet principium et finem, quod non est in beatitudine. Habet enim beatitudo participata principium ex parte participantis, carere autem fine convenit sibi, non ex conditione participantis, sed ex conditione boni participati. Unde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est, quod careat fine.

ARTICULUS V.

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Pro affirmativa.=Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi.

1. Quæ sunt homini necessaria, de-

bent ei naturaliter convenire. Sed ea, per quæ homo consequitur ultimum finem, sunt ei maxime necessaria. Ergo debent ei hæc naturaliter convenire, et sic per sua naturalia homo poterit consequi beatitudinem.

Maior prob., quia natura non deficit in necessariis.

2. Irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest consequi beatitudinem.

Conseq. probatur, quia homo est nobilior irrationalibus creaturis.

3. Homo per sua naturalia potest operari operatione quadam imperfecta, quæ est principium in operationibus humanis. Ergo homo per sua naturalia potest pertingere ad beatitudinem, quæ est operatio perfecta secundum Philosophum lib. 1. Eth. cap. 7.

Antec. Quia homo est dominus suorum actuum. Unde per seipsum potest habere operationem imperfectam.

Conseq. prob., quia ejusdem est rem incipere, et ipsam perficire. Unde si homo naturaliter imperfectam operationem habere potest, poterit naturaliter ad perfectam operationem pervenire.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod excedit humanum intellectum, et voluntatem, non potest homo consequi per sua naturalia. Sed beatitudo excedit humanum intellectum, et voluntatem. Ergo beatitudinem non potest consequi homo per sua naturalia.

Maior. Quia homo naturaliter est principium suorum actuum per intellectum et voluntatem.

Minor 1. Corinth. 2. dicitur. *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quæ præparavit Deus diligentibus se.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Beatitudo imperfecta quæ in hac vita haberi potest, ab homine acquiri potest per sua naturalia.

Prob. Quia virtutem, in cujus operatione consistit hujusmodi beatitudo, potest homo naturaliter adipisci, ut dicetur.

2.ª Conclusio. Beatitudinem perfectam, quæ in futura vita expectatur in divinæ essentiæ visione consistens, non potest homo, nec alia creatura per sua naturalia consequi.

Prob. Quod est supra naturam non solum hominis, sed omnium creaturarum non potest ab homine, nec á quacumque alia creatura naturaliter attingi. Sed visio divinæ essentiæ, in qua perfecta beatitudo consistit, est supra naturam, non solum hominis, sed etiam omnium aliarum creaturarum. Ergo beatitudinem perfectam nec homo, nec aliqua alia creatura per naturalia consequi poterit.

Minor prob. Cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ deficit á visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Sed omnis cognitio creaturarum est secundum modum creatæ substantiæ, sicut de intelligentia dicitur, in libro de causis, quod cognoscit ea, quæ sunt supra se, et quæ sunt infra se, secundum modum propriæ substantiæ. Ergo omnis cognitio cujuscumque creaturæ deficit á visione divinæ essentiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Non enim omnia, quæ sunt homini necessaria, conveniunt ei naturaliter, sed solum ea, quæ sunt necessaria ad consequendum aliquem naturalem finem. Ea autem omnia, quæ sunt necessaria ad finem supernaturalem, natura non dedit, quia est ei impossibile, cum hoc sit supra ipsius naturæ vires. Beatitudo autem est finis supernaturalis. Ad probationem dicitur, quod non per hoc natura deficit in necessariis, sicut nec in necessariis deficit homini, eo quod non dederit ei arma et tegumenta, sicut aliis animalibus; quia dedit ei rationem, et manus quibus hæc comparare sibi posset. Sic

et natura respectu ultimi finis supernaturalis, dat homini liberum arbitrium, quo possit converti in Deum, qui ipsum hominem beatum faceret. Unde et natura aliqualiter ad faciendum nos beatos concurrit, quia qui per amicos facit, per se quodammodo facit, ut dicitur 3. Ethic. cap. 3.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod immo ex hoc arguitur nobilitas maior naturæ intellectualis, quia scilicet est ad tam exellentem finem ordinata, quod ipsum non potest propriis viribus consequi. Nobilioris enim conditionis est natura, quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad illud consequendum, quam natura, quæ perfectum bonum consequi non potest, sed consequitur tantum quoddam imperfectum bonum absque exteriori auxilio, ut Phil. dicit in 2. de cœlo tex. 60. Sicut melius est dispositus ad sanitatem, qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio: et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior, quam creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed tantum quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod quando imperfectum, et perfectum sunt ejusdem speciei ab eadem virtute causari possunt: non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei: non enim quidquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre; imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei, cum operatione illa perfecta, quæ est hominis beatitudo; cum operationis species dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Pro affirmativa.=Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet angeli.

1. Creatura inferior debet reduci ad ultimum finem totius universi per creaturas superiores, ad quas ordinatur. Sed homo est inferior ipso angelo, et ad ipsum ordinatur, ut creatura inferior ad superiorem. Ergo homo debet reduci ad beatitudinem, quæ est ultimus finis extra universum, per ipsum angelum.

Prob. maior: nam in rebus invenitur duplex ordo. Unus partium universi adinvicem; alius totius universi ad bonum: qui duo ordines sic se habent adinvicem, quod ordo unius creaturæ ad aliam ordinatur ad ordinem totius universi, ut ad bonum. Unde creatura, quæ ordinatur ad aliam tamquam ad superiorem, debet ab illa reduci ad ultimum finem.

2. Quod est in potentia tale, potest reduci ad actum per id, quod est actu tale: sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum, per id, quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus, et angelus est actu beatus. Ergo homo potest per angelum fieri beatus.

3. Angelus potest illuminare intellectum hominis. Ergo angelus potest facere hominem beatum.

Conseq. prob., quia beatitudo consistit in operatione intellectus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In Psal. c. 83. dicitur: *Gratiam, et gloriam dabit Dominus.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Homo non fit beatus perfecta beatitudine, per actionem alicujus creaturæ, sed á solo Deo agente.

Prob. Illud, quod excedit quamcum-

que naturam creatam, non potest fieri, virtute alicujus creatæ naturæ, sed á solo Deo. Sed beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Ergo impossibile est, quod per actionem alicujus naturæ creatæ beatitudo conferatur, sed á solo Deo.

Maior, quia quælibet creatura habet potentiam limitatam, utpote legibus naturæ subjectam.

2.ª Conclusio. Homo potest consequi beatitudinem imperfectam, per actionem superioris creaturæ.

Prob. Ad virtutem consequendam possunt angeli cooperari. Ergo et ad imperfectam beatitudinem.

Conseq. prob., quia eadem ratio est de virtute, in cujus actu beatitudo hæc consistit, et de beatitudine.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod etiam in potentiis activis subordinatis creatis contingit ut prima potentia deducat rem in ultimum finem, quamvis sit subordinata alteri potentiæ inferiori. Potentiæ vero aliæ eam adjuvant ad consecutionem ultimi finis. Sic igitur homo deducitur ad altimum finem á primo agente, qui est Deus. Ab angelis autem secundum aliqua præcedentia dispositiva adjuvatur, ut consequatur ultimum finem, tamen ipsa consecutio est á solo Deo.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod est vera, quando id, quod est actu tale, est tale secundum esse naturale, et perfectum. Non autem est vera, quando illud quod est actu tale, est tale solum imperfecte, et non secundum naturam. Ignis enim potest calefacere, quia secundum suam naturam calidus est; sed oculus habens speciem albedinis in se, non potest facere album, quia habet albedinem solum imperfecte, et secundum esse intentionale. Tunc ad minorem dicitur, quod angelus beatus habet quidem lumen gloriæ, quo beatus efficitur, sed non est sibi naturale, nec participat ipsum ita perfecte, ut possit ipsum aliis communicare: lumen enim gloriæ cum sit supra naturam creaturæ, et soli Deo naturale, ad solum Deum pertinet ipsum aliis communicare, propter luminis maximam excellentiam.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod angelus illuminat intellectum hominis, vel angeli inferioris quantum ad aliquas rationes divinorum aliquorum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ. Unde negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod beatitudo pertinet quidem ad operationem intellectus illuminati, non quocumque lumine, sed illuminati lumine gloriæ.

ARTICULUS VII.

Utrum requirantur aliqua bona opera, ad hoc, quod homo beatitudinem consequatur á Deo.

Pro negativa. = Videtur quod non requirantur aliqua bona opera hominis, ad hoc, ut homo beatitudinem consequatur á Deo.

1. Deus non præexigit dispositiones aliquas in agendo. Ergo Deus absque præcedentibus operibus confert beatitudinem.

Antecedens, quia cum Deus sit infinitæ virtutis, non præexigit materiam dispositam, sed statim potest totum producere.

Conseq. prob., quia si opera bona requirerentur ad beatitudinem consequendam, cum non possent esse causæ efficientes, requirerentur ut dispositiones.

2. Deus in prima constitutione naturæ produxit creaturas, nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ; sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur quod etiam conferat homini beatitudinem, nullis operationibus precedentibus.

Conseq. prob., quia sicut Deus est author beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instuit.

3. Apost. ad Rom. 4. dicit, beatitudinem hominis esse, cui Deus confert jus-

titiam sine operibus. Ergo non requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Joan. 13. dicitur. *Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Determinatio.

Conclusio. Nulla pura creatura potest consequi beatitudinem á Deo, nisi per bona opera præcedentia.

Quæ conclusio posset hac ratione probari. Ad beatitudinem requiritur necessario rectitudo voluntatis ut supra quæst. præcedenti ostensum est art. 4. Ergo ad beatitudinem necessario requiruntur bona opera.

Conseq. prob., quia rectitudo voluntatis nihil aliud est, quam debitus ordo voluntatis ad debitum finem, qui debitus ordo exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ, ad consecutionem formæ, quæ dispositio fit per opus voluntatis.

Insufficientia hujus rationis.

Sed hæc ratio non probat quod aliqua operatio hominis debeat necessario præcedere beatitudinem. Nam posset Deus facere simul voluntatem rectam tendentem in finem, et finem consequentem, absque aliqua operatione præcedente: sicut etiam quandoque Deus simul materiam disponit, et inducit formam.

Sufficiens ratio ad conclusionem.

Perfectio, quæ non est creaturæ naturalis, non potest á creatura acquiri sine propria operatione. Sed beatitudo soli Deo est naturalis. Ergo beatitudidem nulla creatura absque aliqua previa operatione acquirere potest.

Maior manifest., quia hoc exigit ordo divinæ sapientiæ.

Ad cujus evidentiam est sciendum quod ut dicitur 2. cœli tex. 64. *Eorum, quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine omni motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus motibus.* Illud habet bonum perfectum, sine omni motu, cui naturale est habere perfectum bonum. Illud vero habet perfectum bonum per unum motum tantum, cui non est quidem naturale ipsum bonum perfectum, sed tamen secundum suam naturam habet hoc ut unico motu suam perfectionem acquirat. Illud tandem consequitur perfectum bonum pluribus motibus, cui perfectum bonum non est naturale, et de cujus ratione est, ut pluribus motibus consequatur suas perfectiones, quæ non sunt sibi naturales.

Quæ ut manifestius percipiantur, adhuc magis explicantur: nam videmus quod perfectiones suas naturales quælibet creatura consequitur, absque omni motu, et eas recipit cum proprio esse: sicut homo consecutus est intellectum, et suas proprietates, absque omni motu, et operatione propria, quia hæc pertinent ad hominis naturam. Et similiter angelus consecutus est naturales perfectiones suas absque omni motu. Perfectiones autem, quæ non sunt naturales, sed superveniunt naturæ, consequuntur ipsæ creaturæ per aliquam propriam operationem. Unde homo acquirit scientiam per suam operationem, scilicet per studium. Sed quia naturale est homini, ut per multos motus perfectionem acquirat; ideo multæ operationes requiruntur, ad hoc ut homo aliquam adipiscatur perfectionem. Quia vero angelus unica operatione, et motu naturaliter natus est perfici, propterea unica operatione, et unico motu perficitur. Et hic est ordo á divina sapientia in rebus institutus, ut scilicet unumquodque perficiatur secundum modum suæ naturæ convenientem.

Beatitudo autem est perfectio, que soli Deo est naturalis; et ideo soli Deo, et nulli creaturæ puræ, potest absque omni motu convenire: excedit enim beatitudo omnem creatam naturam.

Angelus, quia habet hoc naturaliter,

ut unico motu suas perfectiones acquirat, et ideo unico motu, scilicet post unum actum meriti, fuit factus beatus.

Homo vero, quia talis natura est, ut perfectiones suas non nisi post multos motus consequatur, per multas operationes ad beatitudinem, necesse est ei pervenire.

Vera igitur conclusionis ratio scilicet quare creatura non consequatur beatitudinem, absque bonis operibus, non est, quia Deus hoc non possit, sed quia est contra ordinem naturæ, quem Deus instituit in rebus, qui ordo est, ut creatura non consequatur perfectiones, quæ non sunt sibi naturales nisi propria operatione, sive una, ut angeli; sive pluribus, ut homo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq., ex hoc enim quod Deus agit, nulla requisita dispositione, sequitur quod possit dare beatitudinem sine merito, non autem quod det. Ratio autem, quare requirantur bona opera, ut dispositiones non est insufficient potentiæ divinæ, sed ut servetur naturalis ordo institutus á Deo in rebus.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de creatione, et de collatione gloriæ. Nam ordo divinæ sapientiæ hoc habet, ut quando aliqua perfectio ab uno debet ad omnia alia derivari, talis perfectio sit in illo absque omni motu, et operatione præcedente. Et quia per prima individua debebat natura derivari ad omnia alia individua ejusdem speciei, ideo Deus dedit illis individuis primis omnes perfectiones, quæ per ipsa, in alia erant propagandæ. Beatitudo autem non est talis perfectio, ut debeat propagari de uno puro homine in alium, excepto Christo, á quo beatitudo erat ad alios propaganda. Juxta illud Apostoli Heb. 2. *Qui multos filios in gloriam adduxerat:* ideo soli Christo, et nulli alteri, data est beatitudo absque omni præcedenti merito. Anima enim Christi ab instanti suæ conceptionis beata fuit.

Nec instantia de pueris baptizatis aliquid facit, quibus videtur, ut detur gratia sine aliquo merito præcedenti. Quia eis datur beatitudo, si statim post baptismum moriantur per præcedentia merita non quidem propria, sed Christi, cujus membra per baptismum sunt effecti.

Ad 3. Dicitur, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia: non enim habet rationem termini motus ut beatitudo: sed magis est principium motus quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

Pro negativa.=Videtur quod non omnes appetant beatitudinem.

1. Nullus potest appetere, quod ignorat. Sed multi beatitudinem ignorant, nescientes quid sit. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

Maior, quia objectum appetitus est bonum cognitum.

Minor. Ex hoc patet secundum Aug. 13. de Trin. cap. 4. quia quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam animæ, quidam in aliis rebus.

2. Aliqui opinantur esse impossibile quod Deus per essentiam ab homine videatur. Ergo non omnes appetunt hanc visionem, in qua beatitudo consistit.

3. D. Aug. 13. de Trin. cit. dicit quod *beatus est, qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult.* Sed non omnes hoc volunt: quidam enim mala aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 13 de Trin. cap. 3. dicit. *Si unus dixisset, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid,*

quod nullus in sua non cognosceret voluntate. Ergo quilibet vult esse beatus.

Determinatio.

Distinctio. Beatitudo potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis, secundum quod beatitudo est bonum perfectum. Alio modo secundum specialem rationem, quantum scilicet ad id, in quo beatitudo consistit.

1.ª Conclusio. Beatitudo secundum communem rationem beatitudinis ab omnibus appetitur.

Prob. Bonum perfectum perfecte satisfaciens et satians voluntatem necessario est ab omnibus volitum. Sed beatitudo secundum communem rationem beatitudinis est bonum perfectum, satians perfecte voluntatem. Ergo beatitudinem omnes appetunt.

Maior prob., quia quilibet vult, quod ejus voluntas perfecte satietur.

Minor, quia illud est perfectum bonum, quod satiat voluntatem.

2.ª Conclusio. Beatitudinem in speciali idest rem, in qua ratio beatitudinis consistit, non omnes volunt.

Prob., quia non omnes sciunt, cui rei conveniat ratio beatitudinis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Hoc argumentum concludit quod non omnes appetunt beatitudinem in particulari, et hoc conceditur, tamquam probans secundam conclusionem.

Ad 2. Dicitur ad conseq. quod beatitudo, secundum rationem beatitudinis ab omnibus appetitur: tamen sub aliqua particulari ratione potest esse, ut non appetatur. Cum enim voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit, quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem: ita contingit, quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, et alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis, et sic naturaliter, et ex necessitate voluntas in illam tendit, ut dictum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti, et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad 3. Dicitur, quod ista diffinitio beatitudinis, quam quidam posuerunt: beatus est, qui habet omnia, quæ vult, vel cui omnia optata succedunt, quodammodo intellecta, est bona, et sufficiens; alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus, quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est, quod, qui habet omnia, quæ vult, est beatus; nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si autem intelligatur de his, quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam, quæ homo vult non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam inquantum hujusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcumque vult naturaliter sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quæ impediunt á cognitione veritatis, et secundum hanc considerationem August. addit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit, quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet beatus est, qui habet omnia, quæ vult.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 5.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum fuisse; quod homo potest ad beatitudinem pervenire. Ut á Psal. 83. "Bea-

li, qui habitant in domo tua Domine.» Et infra. "Ibunt, scilicet justi, de virtute in virtutem; videbitur Deus Deorum in Sion. Nota viam per ly ibunt de virtute in virtutem; nota patriam designari per ly videbitur ab eis Deus Deorum in Sion. Item á Tob. 13. Beatus ero: si fuerint reliquiæ seminis mei ad videndum claritatem Hierusalem. Portæ Hierusalem ex sapphiro, et smaragdo ædificabuntur, et ex lapide pretioso omnis circuitus murorum ejus. Ex lapide candido, et mundo omnes plateæ ejus sternentur: et per vicos ejus alleluja cantabitur.» Item ab Apostol. Joanne, tamquam prophetiam hanc Tobiæ exponente in Apocal. 21. "ostendam tibi sponsam uxorem agni. Et sustulit, etc. civitatem sanctam Hierusalem novam, etc. in ipsis duodecim nomina Apostolorum, etc. structura muri ejus ex lapide jaspidæ; ipsa civitas aurum mundum," etc. usque in finem capituli. Item á sancta Ecclesia Catholica: quæ tamquam utrumque, scilicet Tobiam, et Apostolum prædictum exponens, eosque metaphorice locutos per hoc insinuans, dicit:

»Cœlestis Urbs Hierusalem,
Beata Pacis visio,
Quæ celsa de viventibus
Saxis ad astra tolleris,
Sponsæque ritu cingeris
Mille Angelorum millibus.»
Et infra.
«Hic margaritis emicant,
Patentque cunctis ostia;
Virtute namque prævia
Mortalis illuc ducitur
Amore Christi percitus
Tormenta quisque sustinet.
Scalpri salubris ictibus,
Et tunsione plurima,
Fabri polita malleo
Hanc saxa molem construunt,
Aptisque juncta nexibus
Locantur in fastigio.»

Hæc illa in hymno primo festi Consecrationis Ecclesiæ, ubi per Hierusalem intelligere se dicit visionem beatæ pacis: per vivos lapides autem animas hominum amore ardentissimo, ut sponsæ, copulatas Domino: per plateas vero, per muros, per aurum purissimum, per margaritas, per expolitos lapides, intelligendum esse declarat homines ipsos ob diversitatem meritorum in variis tunsionibus, ac pressuris mundi pro Christo habitorum ad illam cœlestem patriam introducendos: ibique in propriis mansionibus á summo artifice Deo collocandos permanenter in sæcula sæculorum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem interimas hæresim *Joviniani* dicentis; Beatos omnes pares esse in gloria, et in cœlesti beatitudine nullam esse præmiorum differentiam. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á Jo. 14. *In domo*, etc. ut extenditur cum expositione *in arg. contr.* Item á Concil. *Flor.* "Definimus, animas purgatas in cœlum mox recipi, et intueri clare Deum trinum, et unum, sicuti est: Meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.» Hæc illud sess. ult. in litteris sanctæ unionis. Item á dictis 1. *q.* 12. *ar.* 6. *cum Elucid.* Item *ab Addit. ar. nu.* 398. 400. *cum Elucid. Tertio* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem interimas hæresim *Begardorum*, et *Beguinarum* dicentium: homines posse consequi in hac vita beatitudinem finalem secundum omnem perfectionis gradum, quem habebunt in patria. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á Job. 14. *Homo natus*, etc. ut *in arg. cont.* Item á Papa *Clemente V.* in Concil. *Viennens*: ut habetur in lib. Clementinarum, titu. de hæret. cap. *Ad nostrum.* Item á dictis 2. 2. *art. num.* 40. Item á 1. *q.* 12 *art.* 11. cum Elucid. Item à Veritatibus aureis super totam legem veterem, *num.* 20. *cancl.* 4. *Tertio* vides: quomodo ex his, si bene pensentur, et applicentur, doctrina hæc angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4 habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Origenis* dicentis: Beatitudinem non fore perpetuam. Quoniam (inquit) beatæ animæ in corpora mortalia iterum sunt reversuræ, in quibus patientur; et hinc rursus ad beatitudinem evocabuntur: sicque beatitudinis, et miseriæ fiet circulus quidam. Item quorumdam dicentium, ut refert. Directorium 2. *p. q.* 8. quod secundum communem

Dei ordinationem divinæ essentiæ facilais visio, et fruitio in beatis evacuabitur, nec continuabitur usque in sempiternum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *á Matth.* 25. ut *in arg. cont.* Item á Sapient. 3. "Justorum animæ in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis. *Item á Dan.* 12. Alii evigilabunt in vitam æternam. *Item: ab Apocal. c.* 21. Absterget Deus omnem lachrymam ab oculis eorum (*scilicet sanctorum*) et jam non erit amplius neque luctus, neque clamor, neque dolor; neque cadet super illos Sol, neque ullus æstus.» *Item á dictis* 1. quæst. 12. art. 2. et quæst. 62. artic. 8. cum Elucid. *Item ab* Addition. articulorum numer. 64. 403. 430. *Item á Papa* Benedicto XI. *in Extravaganti, Benedcitus Deus.* «Apostolica authoritate definimus: quod secundum communem Dei ordinationem animæ sanctorum omnium, post ascensionem Domini nostri Jesu Christi in cœlum, etiam ante reassumptionem suorum corporum sunt, et erunt in cœlo cum Christo, sanctorum Angelorum consortio aggregatæ; et vident, et videbunt essentiam divinam immediate, se clare, et aperte eis ostendentem : quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur; quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva, et facialis visio, et fruitio ia eisdem, ejusdem visio, et frutio sine aliqua intercessione seu evacuatione continuata existit; et continuabitur usque ad finale judicium et ex tunc usque in sempiternum.» Hæc ille ibi. Si vis videre totam illam extravagantem, quoniam pulchra, necessaria ad multa et longa est, vide in Directorio inquisitor, 2. quæst. 8. citatam, ut in parte ejusdem Directorii prima extendente illam. *Tertio* vides; quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur atque confirmetur vicissim angelica doctrina præsens.

Ex art. 5. habes *primo* : quomodo per rationem directam (hæc est in corp. et indirectam hæc est solutiones argumentorum. Quod totum semper in appendicibus subintelligitur per ly *rationem*) interimas hæresim *Algazelis* dicentis, ut refert directorium Inquisit. 2. p. q. 4. beatitudinem hominis posse naturaliter haberi. Item *Begardorum* et *Beguinarum* dicentium, Beatam in seipsa naturaliter esse omnem intellectualem naturam. Item *Pelagii*, et *Cœlestii*, dicentium, quod absque gratia Christi potest homo suis meritis vitam æternam consequi. Ergo per hoc de necessitate dicit, quod homo solis viribus naturalibus potest vitam æternam consequi. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has merito condemnari á 1. *cor.* 2. ut in discursu extenditur *in arg. cont.* Quam authoritatem bene nota. Quoniam si minutatim ex pendatur, proquo vide et 1. *qu.* 1. *art.* 1. *cor.* Convincit ex terminis etiam cæcos et protervientes. Item á dictis supra *articul. n.* 15. Item á 2. 2. *ar. num.* 670. Item ab *Elucidat.* 1. *p. q.* 12. *á.* 4. 5. *et q.* 62. *ar.* 1. Item á veritatibus aureis super totam legem veterem, *Lev.* 18 *concl.* 1. et *Deuter* 6. concl. 4. *Begardos* diximus alias fuisse cum *Beguinis* damnatos á *Clem.* tit. de hæret. cap. *ad nostrum.* Et hoc semper sufficit contra omnes, quicumque sint, illorum errores: etiamsi nihil aliud adderetur. *Tertio* vides, etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem interimas hæresim *Algazelis*, seu *Averrois* dicentis (ut refert Directorium Inquisit. n. 2. par. q. 4.) quod beatitudo animæ humanæ dependet ab intelligentia ultima. *Secundo* habes quomodo per rationem ostendas has merito damnari á Ps. 83. *Gratiam* etc. ut *in arg contra.* Ubi Propheta attribuere intendit Deo dare gloriam, tamquam quoddam singulare ipsi soli conveniens; ut ex modo loquendi facile colligitur. Item á Hier. 31. *Non docebit ultra vir proximum suum et vir fratem suum dicens; cognosce Dominum omnes enim cognoscent me á minimo eorum usque ad maximum:* dicit *Dominus.* Hoc enim dictum Hieremiæ speciatim, principaliterque verificatur de cognitione beatifica: quando ut dicit Papa *Benedictus* supra adductus *ar.* 4. *appen. videbunt essentiam divinam immediate se bene, clare, et aperte eis ostendente.* Item á Jo. 6. *Erunt omnes docibiles Dei.* Hoc enim dictum, sicut et illud Hieremiæ, potest ad illam immediatam vissionem propriissime et principalissime referri. *Tertio* vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Calvini* dicen-

tis; opera nulli homini esse necessaria ad vitam æternam consequendam. Et *Amsdorphianorum* dicentium: opera bona esse perniciosa ad salutem. *Secundo* habes quomodo per rationem ostendas, has merito damnari á Joan. 13. ut *in arg. cont.* Item á Mat. 20. *Voca operarios: et redde illis mercedem.* Item á *Conc.* Trid. *sess.* 6. cano. 26. «si quis dixerit: justos non debere pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, expectare, et sperare æternam retributionem á Deo per ejus misericordiam, et Jesu Christi meritum; si bene agendo, et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint; anathema sit.» Item á 2. 2.*articulorum num.* 421. *cum Elucidat.* Item á Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 4. *Concl.* 3. *et cap.* 2. *concl.* 6. *et numer.* 14. *concl.* 9. Item ut magis apud infideles etiam confundantur: si forte resipiscant, á Philosopho ethnico, qui sola ratione naturali ductus dixit; quod *beatitudo est præmium virtuosarum operationum; etc. in* 2. *cæli,* quæ pountur in text. corp. Vide, ut dictum fuit. *q.* 3. *ar.* 1. de dictis Philosophi circa beatitudinem quomodo á fortiori intelligantur applicata ad supernaturalem felicitatem. *Tertio* vides etc.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recta intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod omnes appetunt, et non appetunt beatitudinem. A Divo Augustino quidem: *ut in arg. cont.* A scripturis vero, ut in Psal. 118. *Beati immaculati in via.* Nam per ly *Beati exhortatur nos iste* Psal. ad beatitudinem, inquit Divus Augustinus ibi; «quam nemo est, qui non expetat. Quis enim umquam vel potest, potuit, vel poterit, inveniri, qui nolit esse Beatus? Beati immaculati in, etc. Tamquam diceret; scio, quid velis; beatitudinem quæris. Si ergo vis esse Beatus, esto immaculatus. Illud enim omnes, hoc autem pauci volunt: sine quo non pervenitur ad illud, quod omnes volunt. Beatum quippe esse tam magnum bonum est: ut hoc et boni velint, et mali. Nec mirum est quod boni propterea sunt boni, sed illud est mirum, quod etiam mali propterea sunt mali ut sint beati. Nam quisquis libidinibus deditus luxuria, stuprisque corrumpitur in hoc malo beatitudinem quærit: et se miserum putat, cum ad suæ concupiscentiæ voluptatem non pervenit: beatum vero non dubitat se jactare, cum ad ipsum pervenerit. Et quisquis avaritiæ, etc. Beati immaculati in via. Tamquam diceret. Non illac itur, quo pervenire desideratis. Viæ perversæ relinquite malignitatem; qui non potestis relinquere beatitudinis voluntatem.» Hæc Psalmus ille, secundum B. Augustinum. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO SEXTA,

DE VOLUNTARIO, ET INVOLUNTARIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare; ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo de conditione humanorum actuum. Secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus huma-

ni proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus, inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario, et involuntario in communi. Secundo de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio de actibus qui sunt voluntarii, quasi á voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudicantur; primo considerandum est de voluntario, et involuntario; et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, et involuntarium invenitur.

Et circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Secundo, utrum inveniatur in animalibus brutis.

Tertio, utrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto, utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto, utrum violentia causet involuntarium.

Sexto, utrum metus causet involuntarium.

Septimo, utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo, utrum ignorantia.

ARTICULUS I.

Utrum in actibus humanis inveniatur voluntarium.

Pro negativa.=Videtur quod in actibus humanis non inveniatur voluntarium.

1. In actibus, quorum principium est extra, non invenitur voluntarium. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine sed extra. Ergo actus humani non sunt voluntarii, sive in eis non invenitur voluntarium.

Maior, quia voluntarium dicitur illud, cujus principium est in ipsis, ut dicunt Gregorius Nyssenus, Damasc. et Aristoteles.

Minor prob., quia appetitus hominis movetur ab appetibili, quod est extra, et quasi movens non motum, ut dicitur 3. de anima tex. 54.

2. Et est probatio alia minoris primi argumenti. Omnes actus novi animalium habent principium extra, ut Aristot. probat. 8. Phys. tex. 28. Sed omnes actus hominis sunt novi. Ergo omnes humani actus habent principium extra. Ergo non sunt voluntarii.

Minor, quia nullus humanus actus est æternus.

3. Qui voluntarie agit, potest per se agere. Sed homo non potest per se agere. Ergo homo non agit voluntarie, et sic ejus actus non sunt voluntarii.

Minor, quia Joannis 15. dicitur: *sine me nihil potestis facere.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Operatio rationalis est voluntaria, ut Damasc. dicit. 2. ort. fid. cap. 24. Sed actus humanus est operatio rationalis. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Determinatio.

Conclusio. Oportet in actibus humanis esse voluntarium.

Prob. In actibus, qui sunt ab agente, in quo est principium intrinsecum, non solum agendi, sed etiam agendi perfecte propter finem, invenitur voluntarium. Sed actus humani sunt ab agente in quo est principium intrinsecum non solum agendi, sed agendi perfecte propter finem. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Maior manifestatur: pro quo est sciendum, quod actus, seu motus sunt in duplici differentia. Quidam enim sunt á principio extrinseco. Et quidam á principio intrinseco. Sicut motus lapidis sursum, est á principio extrinseco, scilicet á projiciente: cum vero idem lapidis mo-

vetur deorsum, habet principium sui motus existens in ipso lapide.

Iterum, ea quæ moventur á principio intrinseco, sunt in duplici differentia; quædam movent seipsa; et quædam non movent seipsa. Illa movent seipsa in quibus est principium intrinsecum, non solum ut moveantur, sed etiam ut moveant se ad finem. Illa vero, non movent se, quæ quamvis habeant principium intrinsecum, quo possunt ab alio moveri, tamen non movent se ad finem. Ad hoc enim, ut aliquid perfecte moveat se ad finem, requiritur aliqua cognitio finis. Illa igitur in quibus est aliqua cognitio finis, perfecte movent se ad infinem. Unde gravia et levia, licet habeant principium sui motus, tamen, quia nullo modo cognoscunt finem, non dicuntur perfecte moveri á seipsis, sed á generante cognoscente eorum finem. Quæ vero habent notitiam finis, dicuntur se perfecte movere, quia in eis est principium, non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et horum agentium actus dicuntur voluntarii, utpote habentes in ipso agente principium intrinsecum, quo sunt, et sunt propter finem.

Ex quibus patet maior, quæ erat probanda. Actus enim, qui sunt ab eo, qui habet principium sui motus, et movet se perfecte in finem scilicet cognoscendo finem, sunt voluntarii. Hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus, et actus sint á propria inclinatione. Et inde est quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis, Gregorii et Damasceni non solum cujus principium est intra, sed cum additione scientiæ, ut scilicet agens cognoscat finem.

Potest igitur breviter probari maior dicendo, quod hoc est de ratione voluntarii secundum horum Doctorum sententiam, ut sit á principio intrinseco, existenti in agente cognoscente finem: hoc enim perfecte movet se in finem.

Minor prob., quia actus humani sunt ab homine, qui maxime movet seipsum, et cognoscit finem sui operis. Unde maxime in ejus actibus invenitur voluntarium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod per hoc, quod appetitus hominis, qui est principium intrinsecum, movetur ab appetibili, non sequitur quod actus humani non sint á principio intrinseco, scilicet ab ipso appetitu, sed solum hoc sequitur, quod appetitus non sit primum principium ipsorum actuum. Nec hoc repugnat, quia non est de ratione principii intrinseci, ut sit primum principium, sed sufficit ut sit principium illorum actuum intrinsecum.

Dicitur secundo, ad probationem ejusdem minoris, quod appetitus est primum principium in genere motus appetitivi, licet absolute non sit primum et moveatur ab alio. Pro quo est sciendum, quod illud est primum movens in aliquo genere motus, quod non movetur ab alio, illo motu, quo ipsum movet alia. Sicut corpus cœleste est primum principium motus in motu alterationis: est enim primum alterans, quia non movetur ab alio motu alterationis, et quamvis cœlum moveatur ab alio motu locali, non per hoc sequitur quod non sit primum alterans, sed solum hoc sequitur quod non sit primum movens simpliciter. Dicitur ergo, quod appetitus est primum principium actus voluntarii quia á nullo movetur illa specie motus, qua ipse appetitus movet, scilicet appetendo. Appetibile autem movet appetitum, sed non eo modo quo appetitus movet: sed movet alio modo, scilicet ut amatum et desideratum.

Breviter igitur dicitur ad probationem minoris, secundum primam responsionem, quod probatio illa tantum hoc probat, quod principium intrinsecum motus voluntarii non sit primum principium, non autem probat, quod non sit principium.

Juxta secundum dicitur, quod probat principium illud intrinsecum non esse primum simpliciter, quod conceditur; sed quod sit primum in hoc genere motus, scilicet quia est primum appetens, et inclinans ab intrinseco naturam ad finem cognitum.

Ad 2. Dicitur, quod primus discursus concludit verum, scilicet quod novi motus animalis proveniant ab aliquo exteriori motore: nam motus animalis sunt causati, vel ab objecto exteriori movente potentiam, vel ab aliquo exteriori immutatione: sicut quando corpus animalis immutatur per calorem, frigus, etc. ex quibus per accidens immutatur appetitus: sed negatur ultima consequentia scilicet ex hoc sequi, quod hujusmodi motus non sint voluntarii; hujusmodi enim motiones sunt diversi generis á motu, quo appetitus movet, ut dictum est in præcedenti responsione. Unde argumentum hoc probat solum id, quod probabat aliud argumentum, scilicet quod illud primum principium intrinsecum motus voluntarii, vel non sit primum, vel quod non sit primum simpliciter, cum quo stat, ut sit primum in genere motus appetendi, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod minor potest habere duplicem sensum. Prior est, ut homo non possit per se agere, idest absque concursu primæ, et universalissimæ causæ, et hoc verum est. Homo enim sine concursu Dei non potest agere, quia Deus movet non solum naturam, sed etiam voluntatem ad omnes operationes. Sed tunc est falsa maior. Non enim est verum, quod qui agit voluntarie, possit per se agere, idest absque Dei concursu, cum á Deo sit omnis motus et naturæ et voluntatis, ut á primo movente. Alter sensus est. Quod homo non possit per se agere, idest non habeat principium intrinsecum suæ actionis, sed requirat moveri ab alio principio extrinseco movente ultra universalem causam: et sic est falsa. Homo enim, supposito influxu primæ causæ, potest per seipsum agere absque concursu alterius extrinseci principii moventis, in eodem genere motus, cum ipse appetitus sit primum principium in appetendo.

Ad probationem dicitur, quod D. Joan. intelligitur, quod homo nihil facere potest absque concursu et auxilio Dei: sed hoc non solum non obstat, sed magis favet proposito, cum absque Dei auxilio homo nullo modo agere posset.

ARTICULUS II.

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

Pro negativa. — Videtur quod voluntarium non inveniatur in animalibus brutis.

1. In quibus invenitur voluntarium, invenitur voluntas. Sed in brutis non invenitur voluntas. Ergo in brutis non invenitur voluntarium.

Maior, quia voluntarium á voluntate dicitur.

Minor, quia voluntas est in ratione, quæ in brutis non invenitur.

2. Ea, in quibus invenitur voluntarium, habent dominium sui actus. Sed bruta non habent dominium suorum actuum. Ergo in brutis non invenitur voluntarium.

Maior, quia in hoc, quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse Dominus suorum actuum.

Minor, quia bruta potius aguntur quam agant, ut Damasc. dicit.

3. *Actus voluntarios sequitur laus vel vituperium*, ut Damas. dicit in lib. 2. cap. 24. Sed actibus brutorum non debetur laus, nec vituperium. Ergo in actibus brutorum non est voluntarium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. dicit 3. Ethic. cap. 1. quod *pueri, et bruta animalia communicant voluntario*, et idem dicunt Dam. cit. et Grego. Nyssenus lib. 5. cap. 4.

Determinatio.

1ª. *Distinctio.* Ad rationem voluntarii requiruntur duo. Primo ut sit á principio intrinseco; secundo ut sit cum aliqua cognitione finis, ut dictum est art. præced. Duplex autem est cognitio finis scilicet perfecta, et imperfecta. Perfecta cognitio finis est, quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus, quod ad finem ordinatur: et hæc perfecta cognitio finis competit solum rationali creaturæ. Imperfecta autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc, quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem: et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus, quæ per sensum et æstimationem naturalem finem apprehenduot.

2.ª *Distinctio.* Voluntarium dupliciter sumitur. Uno modo, secundum perfectam rationem; alio modo, secundum imperfectam rationem. Voluntarium secundum perfectam rationem, est quod sequitur perfectam cognitionem finis. Voluntarium secundum imperfectam rationem est quod sequitur imperfectam cognitionem finis.

1.ª Conclusio. Voluntarium secundum perfectam rationem invenitur tantum in creatura rationali.

Prob., quia solum rationalis creatura perfecte finem, propter quem agit, cognoscit quatenus scilicet apprehenso fine, deliberat de his, quæ sunt ad finem, et de moveri, vel non moveri in finem.

2.ª Conclusio. In brutis est voluntarium secundum imperfectam rationem.

Prob., quia in brutis est imperfecta cognitio finis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de voluntate et voluntario. Voluntas enim nominat appetitum rationalem, et ideo voluntas non potest esse in his, quæ ratione carent. Voluntarium autem dicitur denominative á voluntate, et ideo potest etiam trahi ad id, quod habet rationem imperfectam voluntarii, secundum quem modum voluntarium esse in brutis dicitur.

Et sub aliis verbis dicitur ad maiorem, quod ubi est voluntarium secundum perfectam rationem, ibi est voluntas. Ubi est voluntarium secundum rationem imperfectam, non est voluntas.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ea, in quibus est voluntarium secundum perfectam rationem, habent dominium sui actus. Non autem in quibus est voluntarium solum secundum imperfectam rationem.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod actus voluntarios, secundum perfectam voluntarii rationem, sequuntur laus, vel vituperium: non autem actus voluntarios imperfectam rationem habentes, quales sunt in brutis.

ARTICULUS III.

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Pro negativa.=Videtur quod voluntarium non possit esse sine omni actu.

1. Quod est á voluntate, est per aliquem actum. Sed voluntarium dicitur, quod est á voluntate. Ergo voluntarium non potest esse sine aliquo actu.

Maior prob., quia nihil potest esse á voluntate, nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis.

2. Non velle, causat involuntarium. Sed cessante actu voluntatis, dicitur voluntas non velle, sicut per aliquem actum dicitur velle. Ergo cessante actu voluntatis, causatur involuntarium, et non voluntarium, et sic voluntarium non potest esse sine omni actu.

3. Cognitio est per aliquem actum. Sed voluntarium includit cognitionem finis, ut dictum est. Ergo voluntarium non est sine omni actu.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud, cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed ejus, quod est agere et non agere, velle et non velle, sumus domini. Ergo sicut agere, et velle est voluntarium, ita non agere et non velle.

Determinatio.

Distinctio. Cum voluntarium dicatur esse illud, quod est á voluntate, aliquid potest dupliciter esse ab aliquo. Uno modo, directe; alio modo, indirecte. Illud dicitur esse ab aliquo directe, quod est ab eo tamquam ab agente; sicut calefactio est á calore. Illud vero dicitur esse ab aliquo indirecte, quod provenit ab eo, ex hoc, quod non agit, quod agere debet; sicut submersio navis dicitur esse á gubernatore per accidens, inquantum desistit á gubernando.

Sed tamen est sciendum, quod non omnè id, quod sequitur ex defectu actionis, reducitur in eum, qui non agit, tamquam in causam, sed solum quando debet et potest agere, et non agit. Sicut submersio navis non semper attribuitur gubernatori absenti, et non agenti ad salutem navis; sed solum quando est ei commissa salus navis, et debet agere ad ejus salutem, et non agit. Si enim alicui non sit commissa salus navis, vel non posset sua actione salvare eam, tunc non attribuitur absentiæ gubernatoris submersio navis. Sic in proposito, non omne non velle, reducitur in voluntatem, tamquam in causam, ita ut possit dici voluntarium. Sed solum quando voluntas debet, et potest aliquid velle, et non vult. Si quis enim possit, et debeat studere, et non velit studere, tunc non velle studere voluntarium dicitur. Si vero non possit, nec debeat studere, tunc non studere, non dicitur voluntarium. Illa ergo dicuntur voluntaria directe, quæ voluntas debet et potest velle, et non vult.

1.ª CONCLUSIO. Voluntarium directe non potest esse absque omni actu.

Prob. Quod procedit ab aliquo, inquantum est agens, non potest esse ab eo sine omni actu. Sed voluntarium directe procedit á voluntate, ut ab agente ut dictum est. Ergo voluntarium directe, non est absque omni actu.

Maior prob., quia agens aliquo actu agit ad ea quæ directe sunt ab eo producta.

2.ª CONCLUSIO. Voluntarium indirecte potest esse absque omni actu.

Prob. Non velle potest esse absque omni actu. Sed voluntarium indirecte est non velle, ut dictum est. Ergo voluntarium indirecte, potest esse absque omni actu. Absque actu quidem exteriori, cum voluntas non vult agere; absque actu interiori, cum non vult simpliciter.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod non omne, quod est á voluntate, est per aliquem actum, sed solum quod est á voluntate directe.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ly non velle, potest sumi dupliciter. Uno modo, in vi unius dictionis, ut scilicet est infinitum hujus verbi, nolo, non vis, et idem est, quod nolle, et tunc ponit actum contrarium ad velle, sicut nolle legere, dicit actum volitionis contrarium ad velle legere, et hoc modo non velle, causat involuntarium, scilicet actum non volitum. Alio modo, sumitur non velle, in vi duarum dictionum, et tunc non ponit aliquem actum, sed solum significat negationem actus interioris, vel exterioris, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod voluntarium includit cognitionem; sed voluntarium directe includit cognitionem, sic ut sit necesse considerare. Voluntarium autem indirecte, includit cognitionem sic, ut quis cesset ab actu considerandi, quando debet, et potest, et tamen non considerat. Unde patet quod sicut in voluntario indirecte, requiritur ut voluntas cesset á suo actu, ita etiam

requiritur ut intellectus cesset á considerationis actu.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntati possit inferri violentia.

Pro affirmativa. = Videtur quod voluntati possit inferri violentia.

1. Illud, quo est aliquid potentius potest cogi, et ei violentia inferri. Sed humana voluntate est aliquid potentius scilicet Deus. Ergo humanæ voluntati potest à Deo inferri violentia.

Maior, quia unumquodque potest cogi á potentiori.

2. Omne passivum cogitur á suo activo, quia immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva. Ergo voluntas cogitur, quando movetur á suo activo.

Minor, quia voluntas est movens motum, ut dicitur 3. de anima tex. 54.

3. Motus contra naturam, est violentus. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, Ergo motus voluntatis est violentus.

Minor, quia motus voluntatis ad peccandum est contra naturam, ut Dam. dicit lib. 4. ort. fid. c. 21.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui potest cogi, agit ex necessitate. Sed voluntas non agit necessitate. Ergo voluntas non potest cogi nec ei violentia inferri.

Maior, quia omne coactum fit ex necessitate.

Minor, quia quod voluntarie fit, non fit ex necessitate, ut dicit D. Aug. lib. 5. de Civ. Dei cap. 10.

Determinatio.

Distinctio. Duplex est actus voluntatis. Unus quidem; qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius est actus voluntatis ab ipsa voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitatus, ut est actus ambulandi, qui est imperatus á voluntate, sed mediante potentia motiva exercítus.

1.ª Conclusio. Voluntas potest pati violentiam quantum ad actus ab ea imperatos.

Prob., quia per violentiam impediri possunt exteriora membra, ne imperium voluntatis exequantur.

2.ª Conclusio. Voluntati non potest inferri violentia, quantum ad ejus proprium actum.

Prob. Quod est ab intrinseco, non est violentum. Sed actus elicitus á voluntate est ab intrinseco. Ergo actus voluntatis non potest esse violentus.

Maior, quia quod est coactum, vel violentum est ab exteriori principio.

Minor, quia actus elicitus á voluntate est quædam inclinatio procedens ab interiori principio cognoscente; sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio sine cognitione. Unde sicut impossibile est quod actus naturalis, procedens scilicet á natura sit violentus, ita impossibile est, quod actus á voluntate procedens sit violentus. Si enim hujusmodi actus, scilicet naturæ et voluntatis essent violenti, jam essent non á principio intrinseco, et per consequens non essent naturales, vel voluntarii respective. Unde impossibile est quod actus voluntatis possit esse violentus.

Et declaratur exemplo. Lapis enim movetur sursum et deorsum. Sursum per violentiam, quia ab extrinseco, et deorsum per naturam. Sed quod lapis naturaliter sursum moveatur, est impossibile; sic et de voluntate est dicendum. Potest enim homo per violentiam trahi, sed quod iste actus violentus sit voluntarius, implicat contradictionem.

Breviter igitur probari potest conclusio dicendo quod est contra rationem actus eliciti á voluntate quod sit violentus, ut expositum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Deus non cogit voluntatem, sed efficaciter ipsam movere potest. Et si per violentiam ipsam moverét, non esset per actum voluntatis nec voluntas moveretur, sed aliquid aliud. Unde absolute negatur maior. Et ad probationem negatur assumptum. Nam

implicat contradictionem, ut voluntas, quantum ad actum elicitum ipsius, possit cogi.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur ab activo, sed tunc solum, quando activum movet passivum contra interiorem inclinationem passivi.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod id, in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, et contra rationalem naturam secundum rei veritatem: apprehenditur tamen ut bonum, et conveniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V.

Utrum violentia causet involuntarium.

Pro negativa.=Videtur quod violentum non causet involuntarium.

1. Quod causat involuntarium potest esse in violuntate. Sed violentia non potest esse in voluntate. Ergo violentia non est causa involuntarii.

Maior prob., quia involuntarium dicitur secundum voluntatem. Unde quod est causa involuntarii, in voluntate esse debet.

Minor prob., quia voluntati non potest inferri violentia, ut ostensum est.

2. Involuntarium est cum tristitia, ut Dam. dicit. 2. cap. 24. Sed violentia non semper causat tristitiam; potest enim aliquis violentiam pati, et non tristari. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Id, quod est á voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt á voluntate; sicut cum aliquis cum corpore gravi ascendit sursum. Et sic ut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. et Dam. dicunt, quod *aliquid est involuntarium per violentiam.*

Determinatio.

Conclusio. Violentia causat involuntarium.

Prob. Quod causat aliquid contra voluntatem, causat involuntarium. Sed violentia causat aliquid contra voluntatem. Ergo violentia causat involuntarium.

Maior prob., quia cum violentia directe opponatur, et naturali, et voluntario, sicut quod fit contra ipsam naturam, est innaturale, ita quod fit contra voluntatem, est involuntarium.

Minor prob. Nam de ratione naturalis, et voluntarii est, ut sint á principio intrinseco. Violentum autem est á principio extrinseco, ut dictum est. Unde sicut in rebus cognitione carentibus violentia facit aliquid contra naturam, ita in rebus cognoscentibus, facit aliquid esse contra voluntatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod voluntas respectu actuum, qui sunt ab ipsa eliciti, non potest pati violentiam, et per consequens non possunt esse involuntarii: sed respectu actuum, qui sunt ab ipsa voluntate imperati, potest pati violentiam, et inde possunt esse involuntarii, et respectu horum actuum est involuntarium.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod cum quis patitur, et non tristatur, passio illa non est simpliciter violenta, nec involuntaria. Pro quo est sciendum quod sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ: ita voluntarium dicitur, quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est á natura, ut á principio activo: sicut calefacere est naturale igni. Alio modo, secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem á principio extrinseco: sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licet

movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter. Uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere: alio modo, secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo, qui patitur, voluntate patiendi, non est simpliciter violentum, quia licet ille, qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non potest dici involuntarie moveri.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod quando animal movetur sursum cum corpore gravi, licet iste motus sit contra naturam corporis, est tamen naturalis ipsi animali, cui naturale est, ut moveatur secundum appetitum. Unde non est simpliciter violentus. Et similiter dicendum est: cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem, est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem.

ARTICULUS VI.

Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Pro affirmativa. = Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter.

1. Violentia causat involuntarium simpliciter, ut dictum est. Ergo etiam metus causat involuntarium simpliciter.

Consequentia prob., quia sicut violentia est respectu ejus, quod contrariatur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali; quod repugnat voluntati.

2. Quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu, illudmet erit involuntarium.

Maior, quia quod secundum se est calidum, cuicumque conjungatur, erit calidum, ipso tamen manente.

Minor, quia projectio mercium in mari, secundum se est involuntaria. Unde etiam adveniente metu naufragii, erit involuntaria.

3. Quod est tale sub conditione, non est tale simpliciter; sed secundum quid, et quod est tale absque conditione, simpliciter est tale. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute, et voluntarium solum sub conditione, scilicet ut vitetur malum, quod timetur. Ergo quod agitur per metum, est simpliciter involuntarium, et voluntarium solum secundum quid.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quæ per metum aguntur, magis voluntaria sunt, quam involuntaria, dicunt Philosophus cap. 1. lib. 3. Ethic. et Gregor. Nyssenus lib. 5. cap. 1.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Ea quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario.

Prob. primo, quia hæc est sententia Phil. 3. Ethic. c. 1. et Gregorii in libro de homine.

Prob. secundo, quia quæ per metum aguntur, secundum se non sunt voluntaria, sed in casu fiunt voluntaria: sicut projectio mercium in mari, secundum se non est voluntaria, sed in tali casu, scilicet quando imminet periculum vitæ, fit voluntaria. Et sic ea quæ fiunt per metum, mixta sunt ex voluntario, et involutario.

2.ª Conclusio. Ea quæ fiunt per metum, sunt simpliciter voluntaria, et secundum quid involuntaria, et sic sunt magis voluntaria, quam involuntaria.

Prob. prima pars, scilicet quod sint simpliciter voluntaria. Illud quod ut est in actu, est voluntarium, est simpliciter voluntarium. Sed quæ fiunt per metum, secundum quod sunt in actu, sunt voluntaria. Ergo quæ fiunt per metum, simpliciter sunt voluntaria.

Maior prob., quia unumquodcumque dicitur esse tale simpliciter, secundum quod est in actu.

Minor prob. quia quæ fiunt per metum, secundum quod sunt hic et nunc (secundum quæ in actu esse dicuntur) voluntaria sunt propter metum maioris mali. Projectio enim mercium, prout est hic et nunc, scilicet in casu timoris imminentis periculi vitæ, est voluntaria.

Altera pars conclusionis prob. Quod est involuntarium solum in apprehensione rationis, non est simpliciter, sed solum secundum quid involuntarium. Sed quæ fiunt per metum, sunt involuntaria solum secundum apprehensionem rationis, scilicet quatenus apprehenduntur extra hunc necessitatis et timoris casum. Ergo sunt simpliciter voluntaria et secundum quid involuntaria.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. violentia enim causat involuntarium, non autem metus. Et ratio est quia in eo, quod violenter agitur, ipsa voluntas nihil agit, nec consentit et ideo violentia causat verum involuntarium. Quando vero fit aliquid per metum, voluntas consentit, et operatur et hoc non propter illud, quod fit, sed propter aliquid aliud. Si enim homo velit ambulare vel loqui, et ab aliquo prohibeatur, hoc est violentum, quia voluntas non consentit, nec cooperatur ad non ambulare et non loqui: sed si projiciendæ sint merces tempore periculi vitæ, voluntas consentit huic projectioni, non quidem propter projectionem ipsam, sed propter evadendum imminens periculum. Ad probationem igitur consequentiæ dicitur, quod ea quæ fiunt per metum, et quæ fiunt per violentiam, non solum differunt, per hoc quod violentia respicit præsentia et metus futura, sed in hoc quod est assentiri et non assentiri, ut dictum est. Et propter hoc Greg. Nys. ad excludenda ea, quæ per metum aguntur, á diffinitione violenti, non solum dicit, quod violentum est cujus principium est extra, sed addit nihil conferente vim passo, quia in id quod fit per metum, aliquid confert voluntas.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod est vera in absolutis, non autem in his quæ dicuntur ad aliud. Calidum enim secundum se quolibet addito, calidum remanet quia absolute dicitur. In relativis autem quæ talia dicuntur per respectum ad aliud, hoc verum non est. Nam magnum comparatum alteri potest dici parvum. Et quia voluntarium dicitur relative et ad aliud, ideo id quod secundum se est involuntarium, per respectum ad aliud potest dici voluntarium. Sicut projectio mercium secundum se est involuntaria, tamen in tali casu respectu imminentis vitæ periculi fit voluntaria.

Ad 3. Negatur minor, nam quod per metum agitur, absque conditione et absolute est voluntarium, secundum quod actu agitur, et involuntarium sub conditione, scilicet si non esset periculum vitæ imminens. Unde hæc ratio potius concludit oppositum ejus quod probare intendit.

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

Pro affirmativa.=Videtur quod concupiscentia causet involuntarium.

1. Metus causat quodammodo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia causat involuntarium.

Conseq. prob., quia sicut metus est quædam passio ita et concupiscentia.

2. Timor aliquo modo causat involuntarium: ergo et concupiscentia.

Conseq. prob., quia sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam.

3. Quod tollit cognitionem, causat involuntarium. Concupiscentia corrumpit cognitionem, ut dicitur 6. Ethic. c. 5. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Maior prob., quia ad voluntarium requiritur cognitio: unde corrupta cognitione fit involuntarium.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Damasc. tit. 2. c. 24. dicit, quod involuntarium est misericordia et indulgentia dignum et cum tristitia agitur. Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Determinatio.

Conclusio. Concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium.

Prob. Illud per quod voluntas inclinatur in aliquid, magis facit, quod aliquid sit voluntarium, quam involuntarium. Sed per concupiscentiam voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit. Ergo concupiscentia magis causat voluntarium, quam involuntarium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod licet tam metus, quam concupiscentia sint passiones, tamen metus est de malo, quod voluntati contrariatur. Concupiscentia vero est de bono, quod est consonum voluntati, et ideo magis timor, quam concupiscentia se habet ad causandum involuntarium.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod quamvis tam timens, quam incontinens agant contra illud, quod prius proponebant, tamen non eodem modo. Timens enim quamvis agat contrarium ejus, quod volebat, tamen non mutat voluntatem, manet enim in eo repugnantia voluntatis ad id, quod agitur, secundum se consideratum. Incontinens autem mutat priorem voluntatem. Unde incontinens agit quidem contra id, quod prius volebat, non tamen agit contra id, quod nunc vult. Timens vero agit etiam contra id, quod aliquo modo non vult. Et ideo timor aliquo modo, concupiscentia vero nullo modo causat involuntarium.

Ad 3. Dicitur, quod concupiscentia potest tollere cognitionem dupliciter. Uno modo, ut totaliter cognitionem auferat, sicut contingit in his, qui per concupiscentiam fiunt amentes. Alio modo, ut tollat cognitionem non totaliter, sed quoad actualem considerationem, in hoc particulari agibili, non tollendo potestatem cognoscendi, et considerandi. Si concupiscentia tollat omnino cognitionem tollit quidem voluntarium, sed tamen non causat involuntarium, quia in his, quæ cognitione carent, nec voluntarium, nec involuntarium proprie invenitur. Si autem tollat cognitionem secundo modo, nec sic causat involuntarium, quia cum concupiscens possit considerare, et non velit considerare, hoc voluntarium est, scilicet non velle considerare, et non resistere, cum possit; et sic concupiscentia nunquam causat involuntarium.

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia causet involuntarium.

Pro negativa. = Videtur quod ignorantia non causet involuntarium.

1. Involuntarium veniam meretur, ut Damasc. citatus dicit. Sed interdum, quod agitur per ignorantiam, veniam non meretur: secundum illud, *si quis ignorat, ignorabitur* 1. Cor. 14. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Si ignorantia causaret involuntarium, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium, quod est contra Aug. lib. 1. Retrac. cap. 15. dicentem, quod *omne peccatum est voluntarium.*

Conseq. prob., quia omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Proverb. 14. *Errant qui operantur malum.*

3. Involuntarium est cum tristitia, ut Damasc. lib. 2. ort. fid. c. 24. dicit. Sed quædam ignoranter aguntur sine tristitia, puta si quis occidit hostem, quem quærit occidere, putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damasc. ubi sup. et Phil. 3. Ethic. c.

1. dicunt, quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Non omnis ignorantia causat involuntarium.

1. Prob. Non quælibet ignorantia privat cognitione, quæ præexigitur ad voluntarium, ut dicetur. Ergo non omnis ignorantia causat involuntarium.

Conseq. prob., quia ignorantia habet causare involuntarium, ea ratione, qua privat cognitione quæ præexigitur ad voluntarium, ut dictum est supra art. 1.

Distinctio. Ignorantia tripliter se habet ad actum voluntatis. Uno modo concomitanter; alio modo consequenter; tertio modo antecedenter.

Concomitanter se habet ignorantia ad actum voluntatis, quando est de eo quod agitur, tamen si sciretur, nihilhominus ageretur. Sicut si quis putans occidere cervum, occidit inimicum, quem nihilominus volebat occidere, tunc ignorantia concomitatur actum occidendi inimicum, quia nesciens occidit illum, tamen si sciret, adhuc eum occideret. Consequenter autem se habet ignorantia ad actum voluntatis, quando ipsa ignorantia est volita; quod contingit dupliciter. Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam: sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur á peccando. Juxta illud Job. 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus:* et hæc dicitur ignorantia affectata. Alio modo, dicitur ignorantia volita eius, quod quis potest scire, et debet, et tamen negligit scire: et hoc est, quando actu non considerat, quod considerare debet, vel quod considerare potest. Et hæc est ignorantia malæ electionis, proveniens vel ex passione, vel ex habitu. Et secundum hoc ignorantia jurium, et legum universalium, quæ quis scire tenetur, dicitur voluntaria, quasi per negligentiam proveniens. Ignorantia igitur consequenter se habens est, quando ipsa ignorantia est volita, vel ex malitia, ut scilicet non retrahatur á peccando, vel ut excusationem habeat, vel ex negligentia, quando scilicet negligit scire, quod scire debet, et potest. Antecedenter autem se habet ignorantia ad actum voluntatis, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi, quod alias non vellet: sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si illam circumstantiam sciret: sicut cum aliquis debita adhibita diligentia, nesciens aliquem transire per viam, projicit lapidem, qui interficit transeuntem. Tunc enim est ignorantia antecedens.

1.ª Conclusio. Ignorantia, quæ concomitanter se habet ad actum voluntatis, nullo modo causat involuntarium, sed causat solum non volitum actu.

Pars prima prob. Hæc ignorantia non causat aliquid repugnans voluntati: occidens enim inimicum putans occidere cervum, non facit aliquid repugnans suæ voluntati, immo conforme.

Secunda pars. Quia quod est ignoratum, non est actu volitum. Unde occidens inimicum, putans occidere cervum, facit non volitum actu, quia tunc nesciebat se inimicum occidere.

2.ª Conclusio. Ignorantia consequenter se habens ad actum voluntatis, sive ex malitia, sive ex negligentia non causat involuntarium simpliciter.

Prob., quia cum ipsa ignorantia sit volita aliquo horum modorum, ut dictum est, non potest causare simpliciter involuntarium, causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum talis ignorantia præcedit motum voluntatis, ad aliquod agendum, qui motus non esset si non esset talis ignorantia. Ille enim, qui non vult scire quod debet, et potest scire, propter malitiam, vel negligentiam, non faceret quod facit, si sciret, quod vult ignorare.

3.ª Conclusio. Ignorantia, quæ antecedenter se habet ad actum voluntа-

tis, causat involuntarium simpliciter.

Prob., quia ille, qui habet hujusmodi ignorantiam, omnino non faceret, quod facit, si non esset talis ignorantia, projiciens enim lapidem, post adhibitam diligentiam, an aliquis per viam transeat, et interficiens transeuntem, omnino id non fecisset, si non fuisset hujusmodi ignorantia.

AD ARGUMENTA.

Ad. 1. Dicitur ad maiorem, quod involuntarium secundum tertium modum meretur veniam. Et de hoc negatur minor, et ejus probatio loquitur de involuntario, juxta secundum modum, scilicet quando quis tenetur scire, et non vult vel negligit scire: tunc enim non meretur veniam.

Ad 2. Negatur conseq. Peccans enim est ignorans juxta secundum modum, quia scilicet non vult considerare, vel scire quod tenetur scire et considerare et ideo peccatum est quodammodo voluntarium.

Ad. 3. Dicitur, quod procedit de ignoratia secundum primum modum, quæ non causat involuntarium, ut dictum est et ideo non est cum tristitia actus, qui fit cum tali ignorantia.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 6.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Damasceno fuisse insinuatum, quod in actibus humanis invenitur voluntarium. A Damasceno quidem ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Psal. 53. *Voluntarie sacrificabo tibi.* Item per hoc, quod narrant, Deum punire malos actus hominum, et remunerare bonos, ut patet per totam fere scripturam. Hoc enim testificando, scriptura, quasi scholastice loquens, dicit: Voluntarium in actibus humanis reperitur. Nisi enim ibi reperiretur, non redderetur homo laudabilis, aut culpabilis, et consequenter nec præmio, nec pœna dignus ex suis actibus, ut vel tenuiter in Theologiæ sacræ dogmatibus exercitatis aperte constat. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Gregorio, quod voluntarium competit brutis. A Divo Gregorio Nysseno quidem, simul cum Damasceno, et Philosopho, ut *in argum. cont.* A scripturis autem, ut Job. 39. "Numquid volet Rhinoceros servire tibi?» Quasi dicat: sicut ipse Rhinoceros vult servire mihi. Item Joan. 3. *Spiritus, ubi vult, spirat.* Ubi per «spiritum intelligitur etiam ventus, secundum aliquos solemnes Doctores, quos videre poteris *in Catena Aurea Sancti Thomæ super Evangel.* Ex hoc igitur dicto Joannis sic exposito denotatur á fortiori intentum, idest denotatur, quod multo magis voluntarium potest, secundum aliquid rationis imperfectæ, competere animalibus brutis. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina hæc, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis; quod voluntarium potest esse sine actu. Ut per hoc, quod dicitur Apocalyp. 2. "Dedi illi tempus: et non vult pœnitere á fornicatione.» Item per hoc, quod similes omissiones, idest non velle honorare parentes; non velle, non cogitare, non agere bonum, cum tempus apportunum fuerit ad volendum, ad cogitandum, ad agendum, dicuntur peccata omissionis, et pro talibus peccatis á scripturis narrantur punitæ a Deo illæ omissiones (idest homines pro illis omissionibus) ut in eisdem sæpius patet. Quod profecto non esset, nisi voluntarium esset absque actu, etiam quandoque interiori. Per hoc ergo, quod tales omissiones pro peccatis scriptura dijudicat: ipsa scholasticis relinquit pro veritate concludendum, quod voluntarium potest esse sine actu. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, et Augustino esse insinuatum, quod voluntati non potest violentia inferri. A D. Augustino quidem, *ut in arg. cont.* Item á 1. Petr. 3. "Quis est, qui vobis noceat, si boni æmulatores fueritis? Hoc est. Si deliberata voluntate statueritis velle bonum, quis est, qui possit auferre violenter hoc velle á vobis? Ac si dicat: Nullus. Item per hoc, quod de diabolo dicitur Job 41. "Non est potestas super terram, quæ comparetur ei.» Et tamen non potest violentare nostram voluntatem. Quod patet tum ex Divo Gregorio dicente: "Debilis est hostis, qui non potest vincere, nisi volentem:» tum ex scriptura per hoc, quod *Genes.* 3. monstrat, quod excusationes hominum de peccatis suis dicentium, *serpens*, idest diabolus, *decepit me*, scilicet quasi per coactionem, sunt invalidæ. Alioquin, si ipse posset cogere ad peccandum (quod tamen summopere vellet) tunc excusationes tales essent efficaces, et validæ. Vide Veritates aureas super totam legem veterem, *Genes.* 3. *conclus.* 12. 13. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho, quod violentia causat involuntarium. A Philosopho quidem, *ut in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Prover. 22. "Non facies violentiam pauperi, quia Dominus configet eos, qui confixerunt animam ejus.» Nota ly *confixerunt animam*, idest contristaverunt eam, idest contra voluntatem ejus fecerunt. Item per dictum Genes. 31. "Timui, ne violenter auferres filias tuas.» Hoc est, ne auferres illas contra voluntatem meam. *Secundo* vides: quomodo ex iis, atque similibus, quod semper intelligitur, bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Gregorio, quod facta per metum non sunt involuntaria simpliciter, seu (quod idem est) quod metus non causat involuntarium simpliciter. A Divo Gregorio Nysseno quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Jacob propter votum ex metu rerum adversarum factum, *Genes.* 28. credidit se obligatum, imo et Deus ei, ut solveret tale votum, rememoravit; et ipse solvit, *Genes.* 35. Ex tali siquidem facto monstravit Jacob, et (quod magis urget) Deus, quod facta propter metum sunt voluntaria magis, quam involuntaria: quoniam obligant ratione, qua voluntarie fiunt. De illo voto vide ibi loco citato circa finem capituli; et nota, quod hic non adducitur, pro quanto est conditionatum per ly *si*; sed pro quanto ex timore factum. De ista vero credulitate, et Dei admonitione, vide ibi loco citato in capituli principio, et deinceps; et nota locum, ubi factum fuit votum, fuisse Bethel, atque, ubi fuit redditum, esse Bethel: et sic de omnibus prædictis clarificaberis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod concupiscentia auget voluntarium. Ut per hoc, quod dicitur, quod Sichem præ concupiscentia ad Dynam dixit ad patrem ejus, et fratres, Genes. 34. "Inveniam gratiam coram vobis: et quæcumque statueritis, dabo. Augete dotem, et munera postulate; et libenter tribuam, quod petieritis: tantum date mihi puellam hanc uxorem.» Item per hoc, quod præ concupiscentia ad Susannam duorum seniorum fuit adeo augmentatum voluntarium, idest augmentata voluntas; ut nec mentiri erubuerint, nec honoris sui jacturam facere, nec periculo se ignominioso exponere curaverint; ut consideranti patet *Daniel.* 13. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina.

Ex art. 8. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito á scripturis insinuatum fuisse; quod ignorantia causat involuntarium. Ut per hoc, quod dicitur Genes. 20. "Domine, num gentem ignorantem, et justam interficies? Nonne ipse dixit mihi, soror mea est, et ipsa ait, frater meus est? In simplicitate cordis mei, et munditia manuum mearum, feci hoc: dixitque ad eum Deus, et ego scio, quod simplici corde feceris: et ideo custodivi te, ne peccares in me.» Re-

cole tu notationem pro lectoribus positam, 2. 2. *q.* 70. *a.* 1. *appen.* et pone eam in practica cum hic, tum alibi. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO SEPTIMA,

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, quid sit circumstantia.

Secundo, utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ á Theologo.

Tertio, quot sunt circumstantiæ.

Quarto, quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS 1.

Utrum circumstantia sit accidens actus humani.

Pro negativa. =Videtur circumstantia non sit accidens actus humani.

1. Illud per quod oratio adjungit firmamentum et authoritatem argumentationi, non est accidens, sed substantia rei. Sed *circumstantia est, per quam oratio adjungit firmamentum et authoritatem argumentationi*, ut Tullius docet in rethor. Ergo circumstantia non est accidens, sed substantia actus humani.

Maior, quia oratio dat firmamentum argumentationi, præcipue ab his quæ sunt substantia rei, ut sunt definitio, genus, species, et alia hujusmodi, á quibus Tullius oratorem argumentari docet.

2. Quod est accidens, inest ei cuius est accidens. Sed circumstantia non inest ei, cujus est circumstantia. Ergo circumstantia non est accidens.

Maior, quia proprium accidentis est inesse.

Minor, quia quod circumstat, non inest, sed potius est extra rem, cujus est circumstantia, ut ex nomine ipso patet.

3. Accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt accidentia. Ergo circumstantiæ non possunt esse accidentia actus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia. Sed circumstantiæ sunt particulares conditiones singulorum actuum, ut Arist. dicit lib. 3. Eth. cap. 1. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Determinatio.

Conclusio. Circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

Prob. Ea, quæ sunt extra substantiam humani actus, et tamen aliquo modo ipsum attingunt, et ad ipsum pertinent sunt accidentia ipsius. Sed circumstantiæ sunt extra substantiam actus humani, et tamen attingunt aliquo modo ipsum, et ad ipsum aliquo modo pertinent. Ergo circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.

Maior ex terminis liquet. Nam si non attingit substantiam, non est de essentia; si aliquo modo pertinet, igitur accidens.

Minor manifestatur ex quid nominis circumstantiæ. Desumptum est enim hoc nomen á locali motu, et ab his, quæ localiter moventur tanquam á notiori, sicut docet Phil. 10. Metaph. tex. 13. esse faciendum, ut nomina rerum magis notarum transferantur ad significandum res minus notas. Unde cum motus localis sit maxime notus, ex eo desumuntur nomina ad significandum ea, quæ pertinent ad alios motus, sicut per nomen distantiæ, quod desumitur á locali distantia, significamus etiam distantiam in aliis motibus, et sic dicimus album á nigro distare, et dulce ab amaro, et sic de aliis. Circumstantia igitur in locali-

bus illa dicuntur, quæ sunt extrinseca á re, quam circumstant, sed tamen ipsam tangunt: sicut aër circumstat corpus aliquod, quia est extra substantiam illius corporis, sed attingit ipsum secundum locum. Ita per circumstantiam in actibus humanis significamus, quod est extra substantiam actus, et tamen ipsum actum aliquo modo attingit, et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod illa, per quæ oratio adjungit firmamentum argumentationi, sunt in duplici differentia. Quædam sunt, per quæ principaliter firmatur argumentum: et hæc sunt intrinseca rei. Quædam sunt, per quæ secundario firmatur argumentum; et ista possunt esse extrinseca, et circumstare. Ad maiorem igitur dicitur, quod si intelligatur de eo, per quod principaliter additur firmitas argumentationi, vera est: sed tunc falsa est minor, quia circumstantia non principaliter, sed secundario firmat argumentationem. Si vero de his, quæ secundario firmant argumentum intelligatur, maior falsa est, quia, quæ secundario firmant argumentum, extrinseca sunt. Et unico verbo respondendo, negatur maior universaliter, scilicet quod omne firmans argumentum sit de substantia rei. Ad probationem dicitur, quod intelligitur de his, quæ principaliter firmant argumentum.

Ad 2. Respon. quod aliquid dicitur accidens alicuius dupliciter. Uno modo, quia inest ei; sicut album dicitur accidens parietis. Alio modo, quia est simul cum eo in eodem subjecto; sicut dicitur, quod album accidit musico, inquantum albedo et musica se contingunt quodammodo in eodem subjecto. Ad maiorem igitur dicitur, quod id, quod est accidens, inest ei, cujus est accidens, si sit accidens primo modo; non autem si sit accidens secundo modo. Tunc enim sufficit ut utrumque insit eidem subjecto. Et ad minorem dicitur, quod circumstantia est accidens actus humani juxta secundum modum et ideo non est necesse ut insit ipsi actui; sed sufficit ut accidat actui humano in subjecto, in quo ipse actus reperitur.

Ad 3. Similiter dicitur ad maiorem. quod accidentis non est accidens secundum primum modum, ita ut unum accidens insit alteri tamquam subjecto: potest tamen accidentis esse aliud accidens quatenus unum potest in eodem subjecto aliud attingere, ut dictum est de albo et musico. Sed est sciendum quod unum accidens, convenire cum altero in eodem subjecto potest dupliciter intelligi. Uno modo, quando duo accidentia insunt eidem subjecto absque ordine inter se, taliter ut unum eorum non insit ei per aliud sicut sunt album, et musicum respectu sortis. Album enim non inest sorti per musicam, nec musica per albedinem. Alio modo, quandò insunt subjecto ordine quodam; sicut corpori insunt superficies, et color ordinate, quia prior est superficies, et per superficiem inest color. Et utroque homo circumstantiæ possunt esse simul cum actu in eodem subjecto. Aliquæ enim circumstantiæ pertinent ad agentem, non mediante actu; ut sunt locus, et conditio personæ. Quædam vero mediante actu; sicut est modus agendi.

ARTICULUS II.

Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ á Theologo.

Pro negativa. = Videtur quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ á Theologo.

1. Illa sola accidentia humanorum actuum consideranda sunt á Theologo, quæ faciunt ipsos actus aliquales, scilicet bonos, vel malos. Sed circumstantiæ non faciunt ipsos humanos actus aliquales. Ergo sircunstantiæ humanorum actuum non sunt considerandæ á Theologo.

Maior prob., quia non considerantur á Theologo actus humani, nisi secunquod sunt aliquales, idest boni, vel mali.

Minor, quia nihil qualificatur (formaliter loquendo) ab eo, quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso. Circumstantiæ autem sunt extra, ut dictum est.

2. Ea, quæ sunt per accidens, relinquenda sunt ab arte, ut dicitur 6. Met. tex. 4. propter eorum infinitatem. Sed circumstantiæ sunt accidentia actuum. Ergo circumstantiæ relinquendæ sunt ab arte, et á nulla scientia considerandæ.

3. Circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem. Ergo non pertinet ad theologum.

Conseq., quia rhetorica non est pars theologiæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod est excusativum á culpa vel etiam aggravans culpam pertinet ad theologum. Sed ignorantia circumstantiarum excusat á culpa, et earum materia potest culpam aggravare. Ergo pertinent circumstantiæ actuum humanorum ad theologum.

Maior, quia consideratio culpæ ad theologum pertinet.

Minor, quia ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damasc. lib. 2. ort. fid. c. 24. dicit. Involuntarium autem á culpa excusat, ut dictum est.

Determinatio.

Conclusio. Consideratio circumstantiarum humanorum actuum pertinet ad theologum.

Prob. tripliciter Et primo: consideratio eorum, per quæ actus humani proportionantur ultimo fini, ad quem homo ordinatur, pertinet ad theologum. Sed circumstantiæ sunt illæ, quibus humani actus proportionantur ultimo fini, ad quem homo ordinatur, qui est beatitudo. Ergo consideratio circumstantiarum humanorum actuum pertinet ad theologum.

Maior, quia theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur.

Minor, quia actus proportionatur fini secundum commensurationem quamdam quæ fit per debitas circumstantias.

Secundo. Ea per quæ actus humani dicuntur boni, vel mali, meliores, vel peiores, consideranda sunt á theologo. Sed secundum circumstantias actus humani dicuntur boni, vel mali, meliores, vel peiores, ut inferius patebit. Ergo circumstantiæ humanorum actuum considerandæ sunt á theologo.

Maior, quia theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et peius.

Tertio. Ea, per quæ actus humani redduntur meritorii vel demeritorii pertinent ad theologum. Sed secundum circumstantias actus humani dicuntur, et redduntur meritorii, vel demeritorii. Ergo humanorum actuum circumstantiæ ad theologum pertinent.

Maior probatur, quia theologus considerat actus humanos, secundum quod sunt meritorii, vel demeritorii.

Minor probatur, quia ad hoc ut actus humani sint meritorii, vel demeritorii, requiritur quod sint voluntarii quod autem sint voluntarii, vel involuntarii ex cognitione circumstantiarum judicatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod in absolutis verum est quod non fit denominatio ab extrinseco. In his autem, quæ sunt ad aliquid, secus est; dextrum enim, et sinistrum in columna dicuntur per respectum ad animal, quod est quoddam extrinsecum á columna. Et quia actus humani ordinantur ad finem, inquantum utiles sunt ad consequendum finem, ideo ab aliquo extrinseco denominari possunt, et dicuntur boni, vel mali, secundum circumstantias.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ea quæ sunt omnino per accidens alicui, relinquenda sunt ab arte: quæ vero non sunt omnino per accidens, sed respiciunt

ordine quodam ipsum subjectum, et quæ quodammodo attingunt subjectum, bene cadunt sub arte. Unde ad minorem dicitur, quod circumstantiæ sunt quidem accidentia humanorum actuum, quæ tamen aliquo modo ordinate ipsum attingunt, ut dictum est.

Ad 3. Negatur consequentia. Pertinet enim consideratio circumstantiarum ad theologum, et rhetorem, ad moralem et ad politicum. Ad moralem quidem prout secundum eas invenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus. Ad politicum autem et rhetorem, secundum quod, ex circumstantiis, actus redduntur laudabiles, vel vituperabiles, excusabiles, vel accusabiles, diversimode tamen. Nam quod rhetor persuadet, politicus dijudicat. Ad theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinent omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerare de actibus virtuosis et vitiosis cum morali, et secundum quod merentur pœnam, vel præmium cum rhetore et politico.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum.

Pro negativa. ═ Videtur quod circumstantiæ non convenienter enumerentur in tertio Ethicorum.

1. Illæ solæ dicuntur circumstantiæ humani actus, quæ exterius se habent ad ipsum. Sed solæ circumstantiæ temporis et loci exterius se habent ad actum, scilicet ubi et quando. Ergo hæ solæ duæ debent assignari circumstantiæ humani actus.

Maior prob., quia circumstantiæ actus dicuntur, quæ exterius se habent ad ipsum actum.

2. Illæ solæ debent dici circumstantiæ actus, ex quibus accipitur utrum actus bene, vel male fiat. Sed ex solo modo accipitur, quomodo actus bene, vel male fiat. Ergo sola circumstantia modi debet assignari circumstantia actus humani.

Maior prob., quia, ex circumstantiis accipitur, quomodo aliquid bene, vel male fiat.

3. Ea quæ pertinent ad substantiam actus, non debent poni circumstantiæ ipsius actus. Sed quis, propter quid, et circa quid, pertinent ad substantiam actus. Ergo quis, propter quid, et circa quid non debent poni circumstantiæ actus.

Maior patet, quia circusmtantiæ non sunt de substantia actus.

Minor prob., quia causæ, et causarum conditiones pertinent ad substantiam actus. Sed quis, est conditio causæ efficientis; Propter quid, causæ finalis; et circa quid, causæ materialis. Ergo quis, propter quid, et circa quid pertinent ab substantiam actus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est authoritas Philosophi in 3. Ethicorum cap. 1.

Determinatio.

Conclusio. Circumstantiæ humanorum actuum sunt septem, quæ sufficienter enumerantur á Tullio, et sunt *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur quomodo quando.* Declaratur, et probatur.

In actibus enim humanis consideratur primo quis, idest quis fecerit. Secundo quid fecerit. Tertio, quibus auxiliis, vel instrumentis. Quarto, ubi fecerit. Quinto, cur fecerit. Sexto, quomodo fecerit. Septimo, quando fecerit. Aristoteles 3. Ethic, addit octavam, scilicet circa quid quam Tullius comprehendit, sub quid.

Prob. autem., quia cum circumstantia actus dicatur accidens extra substantiam existens, attingens tamen aliquo modo ipsum actum: tripliciter contingit, ut aliquid attingat actum. Primo ex parte causæ. Secundo ex parte ipsius actus. Tertio ex parte effectus, qui ex actu procedit. Substantia actus ex parte ipsius actus dupliciter potest attingi. Vel per

modum mensuræ, et sic sunt duæ circumstantiæ, scilicet locus, et tempus, quæ sunt, quando, et ubi; vel per modum qualitatis actus et sic est circumstantia modi agendi, et dicitur, quomodo. Ex parte effectus desumitur alia circumstantia, scilicet quid fecerit. Ex parte causæ desumuntur tres aliæ circunstantiæ. Ex parte causæ finalis, desumitur propter quid. Ex parte causæ materialis, desumitur circa quid. Ex parte causæ agentis principalis desumitur, quis. Ex parte tandem causæ instrumentalis desumitur, quibus auxiliis. Ex parte formalis causæ posset desumi modus, qui est qualitas actus, scilicet quomodo, sed hæc pertinet ad actum ex parte ipsius actus.

Et ordinate, ac distincte sic enumerantur.

Ex parte substantiæ actus:
Per modum mensuræ: Quando et ubi.
Per modum qualitatis: Quomodo.
Ex parte causæ agentis:
Principalis: Quis.
Instrumentalis: Quibus auxiliis.
Ex parte causæ materialis, sive objecti:
Circa quid.
Ex parte causæ finalis: Propter quid.
Ex parte ipsius effectus: Quid.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ, sed alia circumstant actum, inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentes.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod iste modus, qui est bene, vel male, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias: sed specialis circumstantia ponitur modus, qui pertinet ad qualitatem actus, puta, quod aliquis ambulet velociter, vel tarde; et quod aliquis percutit fortiter, vel remisse, et sic de aliis.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod conditiones causarum sunt in duplici differentia. Quædam conveniunt causis, inquantum ex ipsis dependet substantia actus. Quædam vero sunt superaddita ipsis causis. Primæ conditiones non sunt circumstantiæ, sed secundæ. Sicut causa efficiens actus furandi habet duplex conditionum genus. Unum conveniens sibi, ut est productiva actus furandi, puta quod sit latro, vel quod sit liberi arbitrii et hujusmodi; alterum quod sit dives, vel pauper, vel extreme indigens et hujusmodi. Primæ conditiones ejus, qui furatur, non sunt circumstantiæ, sed pertinet ad substantiam actus; conditiones vero secundæ non conveniunt causæ furti, ut sic sed sunt superadditæ et qualificant et dicuntur circumstantiæ. Gravius enim peccat, si is, qui furatur, sit dives, vel magnus quam si sit pauper, et in extrema necessitate constitutus. Et similiter quod ille, qui blasphemat, habeat linguam vel vocem, non est circumstantia causæ actus blasphemiæ, sed si blasphemans sit iratus, vel pacato animo proferat blasphemias; si sit prælatus, vel privata persona; hæ sunt circumstantia actus.

Et idem accidit in causa materiali: quod enim furtum sit rei alienæ, non est circumstantia actus, sed pertinet ad ejus substantiam: quod vero sit magnum, vel parvum, sacrum, vel non sacrum, etc. sunt circumstantiæ actus.

In causa etiam finali idem apparet. Finis enim, qui dat substantiam actui, non est circumstantia, sed finis adjunctus: puta quod fortis fortiter operetur, propter bonum fortitudinis, non est circumstantia, sed pertinet ad substantiam causæ. Quod vero fortiter operetur propter liberationem civitatis, vel populi Christiani, hoc jam ad circumstantiam pertinet.

Ex parte, ipsius quid, hoc idem verificatur. Nam quod aliquid perfundens

aliquem aqua, ipsum madefaciat, vel abluat, non est circumstantia in effectu, ed est ipsa substantia effectus. Quod autem abluendo infrigidet, noceat, vel juvet, sunt circumstantiæ actus.

Ad minorem igitur probationis dicitur, quid quis, propter quid, et circa quid, secundum quod sunt circumstantiæ, non sunt conditiones causarum secundum quod ab eis procedit effectus, secundum suam substantiam, sed sunt aliqua supervenientia ipsis causis, ut explicatum est.

ARTICULUS IV.

Utrum sint principalis circumstantiæ propter quid et ea in quibus est operatio videlicet quid.

Pro negativa.—Videtur quod non sint principales circumstantiæ propter quid et ea, in quibus est operatio scilicet quid.

1. Locus et tempus non sunt principales circumstantiæ. Sed ea in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus. Ergo ea in quibus est operatio, non sunt principales circumstantiæ.

Maior prob. Quæ sunt maxime extrinseca ab actu, non videntur esse principales circumstantiæ. Sed locus et tempus sunt maxime extrinseca ab actu. Ergo locus et tempus non sunt principales circumstantiæ.

2. Conditio causæ extrinsecæ non est principalis circumstantia. Sed propter quid est conditio finis, qui est causa maxime extrinseca. Ergo propter quid non est principalis circumstantia.

3. Illæ conditiones, quæ pertinent ad principalissimas causas ipsius actus, sunt principalissimæ circumstantiæ. Sed quis et quomodo, sunt conditiones principalissimarum causarum. Ergo quis et quomodo, sunt principalissimæ circumstantiæ.

Minor prob. Conditiones pertinentes ad causam efficientem et formalem sunt principalissimarum causarum. Sed quid et quomodo, sunt conditiones pertinentes ad causam efficientem, et formalem. Ergo quis et quomodo, sunt conditiones principalissimarum causarum.

Maior hujus prob., quia causa efficiens et forma sunt principalissimæ causæ in unoquoque.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregor. Nys. lib. 5. cap. 2. dicit, quod principalissimæ circumstantiæ sunt, *cujus gratia agitur et quod est quid agitur.*

Determinatio.

Conclusio. Principalissima omnium circumstantiarum est, quæ attingit actum ex parte finis, scilicet cuius gratia sive propter quid. Secundaria vero, quæ attingit ipsam substatiam actus, idest quid. Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis, vel minus ad has appropinquant.

Prob., quia ideo actus humani dicuntur, quia sunt voluntarii. Objectum autem voluntatis est finis. Unde circumstantia desumpta ex parte finis est præcipua, quam sequitur, quæ attingit substantiam actus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod per ea in quibus est operatio Philos. non intelligit tempus, et locum, sed ea, quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus cit. quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio*, dicit, *quid agitur*.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod finis etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde (et maxime actus moralis) speciem habet ex fine.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad eius probationem, quod persona agens est causa actus, secundum quod movetur á fine, et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum. Aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter or-

nantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus (hoc enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem, et terminum) sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 7.ª QÚÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Scripturis, et Philosopho, quod circumstantiæ sunt accidentia actuum humanorum. A Philosopho quidem: ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc: quod circumstantiæ tales (puta in loco sancto) attribuuntur quibusdam actibus humanis, quales in quibusdam aliis ejusdem generis non reperiuntur. Dicitur enim *Gen.* 4. quod homicidium á Cain fuit factum in agro: dicitur vero *Matth.* 23. quod homicidium Zachariæ filii Barachiæ fuit patratum á Judæis *inter templum, et altare.* Per hoc enim, quod locus sacer circumstat talem actum, scilicet homicidium, sed non semper, quandocumque homicidium fit, monstratur scholasticis á Scriptura, quod circumstantiæ sunt accidentia actus humani. Alioquin tales circumstantiæ, secundum Scripturam, talibus actibus semper adessent: si de substantia eorum essent. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, et confirmetur vicissim angelica doctrina hæc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod ad Theologum pertinet consideratio circumstantiarum humanorum actuum. Ut per hoc, quod dicitur Hierem. 11. "Quid est, quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa?» Ubi ly *dilectus meus* dicit conditionem, idest circumstantiam personæ, ly *in domo mea*, circumstantiam loci; ly *scelera multa*, circumstantias et gravitatis, et numerositatis peccati. Item per hoc, quod dicitur *Matth.* 21. et *Joan.* 2. *Ejecit vendentes*, etc. *de templo* dicens: *Auferte ista hinc.* Ecce per ly de *templo*, per ly *hinc*, consideratio circumstantiæ loci. A simili igitur per hujusmodi narrata, quasi scholastice loquens scriptura universaliter dicit, quod consideratio circumstantiarum omnium actuum humanorum pertinet ad Theologum. *Secundo* vides; etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod convenienter octo circumstantiæ actuum humanorum ponendæ sunt. Insinuant autem hoc per id, quod ipsæ, dum tractant de actibus humanis, prædictas circumstantias considerant. Verbi gratia. Hierem. 11. "Dilectus meus in domo mea fecit scelera multa.» Ac si de circumstantiis expressius dicatur: *Quis* fecit? *Dilectus meus*: *Quid* fecit? *Scelera*, idest quædam gravissima, utpote commissa directe contra Deum, ut sacrilegium, blasphemiæ, etc. *Ubi* fecit? *In domo mea.* Item Psal. 2. "Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania? En circumstantia *Cur*, idest propter quem finem. Item. Psal. 73. "Usquequo Deus improperabit inimicus, irritat adversarius nomen tuum in finem?» En circumstantia *Quando.* Ac si dicatur: Quanto tempore durabit hoc peccatum adversarii tui? Item Josue 7. "Vidi pallium coccineum valde bonum, et ducentos siclos argenti, regulamque auream quinquaginta siclorum: et concupiscens abstuli.» En circumstantia *Circa quid.* Nam circa objectum furti considerat, quod erat magnum. Item 2. Reg. 11. "Ponite Uriam ex adverso belli, ubi fortissimum est prælium; et derelinquite eum, ut percussus intereat.» En circumstantia *Quibus auxiliis.* Nam his verbis indicatur; quod David occidit Uriam, auxiliis Joab, et militum ejus. Item Prov. 1. "Pedes illorum ad malum currunt et festinant, ut effundant sanguinem.» Ac si de circumstantia apertius dicatur. *Quomodo* ad malum, et effusionem sanguinis vadunt; Velociter, festinanter, idest cum magna aviditate. Quod vero convenienter sint octo, patet Prover. 8. *Recti*

sunt omnes sermones, etc. De convenientia Scripturarum in suis dictis vide 2. 2. *q.* 122. *ar.* 2. *appen. et q.* 140. *art.* 1. *append.* De sufficientia autem earumdem, *qu.* 179. *art.* 2. *append. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis: quod principalissimæ circumstantiæ actuum humanorum sunt finis, et quod fit. Ut per hoc, quod dicitur Hierem. 1. "Quid invenerunt patres vestri in me iniquitatis, quia elongaverunt á me, et ambulaverunt post vanitatem, et vani facti sunt?» Ecce: quod de fine, unde moti fuerunt ad elongandum á Deo, et ambulandum in peccatis; tamquam de re fundamentaria, seu principalissima radice, atque circumstantia quærit. Simile illi dicto Jo. 8. "Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?» Et illi Psalm. 2. "Quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania?» Postquam vero Hierem. 2. de fine quæsivit, subsequenter aliam circumstantiam, scilicet quid fecerit, aperit, dicens, ibid. "Duo mala fecit populus meus. Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.» Ac si Hieremias per hunc ordinem, quasi scholastice dicat: quod principalissima circumstantiarum omnium est causa finalis, post hanc vero est effectus, idest quid agitur, hoc est de dictis ad litteram in conclusione, *Cur*, et *quid*. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO OCTAVA,

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali: et primo de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut á voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis á voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres cilicet *velle*, *frui et intendere*. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo de fruitione; tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria. Primo quidem quorum voluntas sit. Secundo, á quo moveatur. Tertio, quomodo moveatur.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum voluntas sit tantum boni.
Secundo, utrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.
Tertio, si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit tantum boni.

Pro negativa. = Videtur quod voluntas non sit tantum boni.

1. Eadem est potentia oppositorum, sicut visus est albi, et nigri. Sed bonum, et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Potentia rationales se habent ad opposita, ut Philos. dicit 9. Meta. tex. 3. Sed voluntas est potentia rationalis. Ergo voluntas se habet ad opposita scilicet ad bonum, et malum.

3. Potentia, quæ est non solum entium, sed etiam non entium, non est tantum boni. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium. Ergo voluntas non est tantum boni.

Maior, quia bonum, et ens convertuntur.

Minor, quia aliquando volumus non ambulare, et non loqui, et similia; et interdum volumus futura, quæ non sunt entia actu.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. 4. cap. de div. nom. dicit, quod *malum est præter voluntatem*, et quod *omnia bonum appetunt*.

Determinatio.

Conclusio. Voluntas semper est boni.

Prob. Omnis appetitus est solum boni. Sed voluntas est rationalis appetitus. Ergo voluntas non est nisi boni.

Maior. Inclinatio boni est solum in bonum; nihil enim inclinatur nisi in aliquid simile, et conveniens. Sed omnis appetitus est inclinatio boni, scilicet appetentis, qui inquantum est ens, est bonum. Ergo omnis appetitus est solum boni.

Confirmatur eadem maior, quia Arist. 1. Etic. cap. 1. dicit, quod *bonum est, quod omnia appetunt*: idest omnis appetitus in bonum fertur.

2.ª Conclusio. Voluntas non semper est ejus, quod est vere bonum, sed aliquando est ejus, quod est solum apparens bonum.

Prob. dupliciter, primo, ex differentia, quæ est inter appetitum naturalem et appetitum sensitivum, et intellectualem, qui est voluntas. Sciendum igitur: quod appetitus est quædam inclinatio alicujus in aliquid inclinatio autem omnis sequitur aliquam formam; formæ vero ad quas inclinatio consequitur, sunt in duplici differentia. Quædam sunt in rerum natura existentes. Quædam vero sunt formæ apprehensæ ab intellectu, vel á sensu. Inclinatio, igitur quæ consequitur formas in natura existentes, dicitur appetitus naturalis. Incilnatio vero, quæ sequitur formam apprehensam, dicitur appetitus animalis: et quia forma in natura existens semper est verum bonum; ideo appetitus naturalis semper est ejus, quod est verum bonum. Et iterum, quia forma apprehensa non semper est verum bonum, sed aliquando aliquid apprehenditur sub ratione boni, quod tamen non est vere bonum; ideo inclinatio, quæ talem apprehensionem sequitur, qualis est voluntas, est non solum veri boni, sed etiam ejus, quod apprehenditur sub ratione boni, quamvis non sit semper vere bonum.

Et confirmatur conclusio authoritate Phil. 2. Phy. tex. 31. dicentis, quod *finis est bonum, vel apparens bonum*.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod eadem potentia est oppositorum: sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet, et ad bonum, et ad malum; sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur voluntas, secundum quod nominat actum voluntatis: sic enim nunc loquimur de voluntate: fuga autem mali magis dicitur noluntas. Unde sicut voluntas est boni, ita noluntas est mali.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed solum ad ea, quæ sub suo objecto convenienti continentur: nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum, objectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quæ sub bono comprehenduntur, sicut moveri, et quiescere, loqui, et tacere, et alia hujusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod illud, quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. Unde negationes, et privationes entia dicuntur rationis, per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt, hujusmodi entia apprehenduntur sub ratione boni: et sic voluntas in ea tendit. Unde Phil. dicit 5. Ethic. cap. 1. quod carere malo, habet rationem boni.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem.

Pro affirmativa=Videtur quod voluntas sit tantum finis, et non eorum, quæ sunt ad finem.

1. Dicit enim Phil. 3. Ethic. c. 2. quod *voluntas est finis, electio autem eorum, quæ sunt ad finem.*

2. Ad ea, quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut Phil. dicit 6. Ethic. cap. 1. Sed finis, et ea, quæ sunt ad finem, sunt in diverso genere boni. Ergo si voluntas est finis, non erit eorum, quæ sunt ad finem.

Minor prob., quia finis, qui est bonum honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis, aut passionis. Bonum autem ad finem, quod dicitur utile, est in genere ad aliquid, ut dicitur 1. Ethic. 7.

3. In habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud, quod est ad finem. Ergo etiam alia potentia erit finis, et alia eorum, quæ sunt ad finem, et sic si voluntas est finis, non poterit esse eorum, quæ sunt ad finem.

Antec. prob., nam usus navis, qui est finis ejus, pertinet ad gubernatorem, et constructio navis quæ est ad finem, ad navifactivam.

Conseq., qui habitus debent proportionari potentiis, cum sint eorum perfectiones.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem, sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Determinatio.

Distinctio. Nomine voluntatis duo significantur. Aliquado significatur ipsa potentia qua volumus. Aliquando vero actus ipsius voluntatis, scilicet et velle.

1.ª Conclusio. Potentia quæ est voluntas, se extendit ad finem et ad ea quæ sunt ad finem.

Prob. Ad ea se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti: sicut visus se extendit ad omnia ea quæ participant quocumque modo colorem. Sed non solum in ipso fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem, invenitur aliquo modo ratio boni, quod est objectum voluntatis. Ergo voluntas est non solum finis. sed etiam eorum quæ sunt ad finem.

2.ª Conclusio. Voluntas secundum quod nominat actum volendi, proprie loquendo est finis tantum.

Prob. Actus simplex potentiæ fertur in id quod est secundum se objectum potentiæ. Sed velle est simplex voluntatis actus et objectum secundum se voluntatis est ultimus finis. Ergo velle primo et per se, est finis tantum.

Minor prob. scilicet quod velle sit actus simplex voluntatis. Quia omnis actus denominatus á potentia, nominat simplicem actum illius potentiæ: sicut intelligere quia denominatur á potentia intellectus, significat simplicem actum intellectus. Sed velle est actus denominatus á voluntate. Ergo velle est simplex actus voluntatis.

3.ª Conclusio. Voluntas prout nominat actum voluntatis, scilicet velle, non est eorum quæ sunt ad finem, nisi quatenus fertur in finem.

Prob. Ea quæ sunt bona solum in ordine ad finem, sunt volita solum per ordinem ad finem. Sed ea quæ sunt ad finem, non sunt bona propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Ergo non sunt volita nisi in ordine ad finem.

Et confirmatur á simili in operatione intellectus. Pro quo est sciendum quod in intellectu est duplex actus, scilicet intelligere et ratiocinari. Intelligere est ejus simplex, et proprius actus, et ideo est

eorum quæ per se primo cognoscuntur, scilicet primorum principiorum. Ratiocinari vero respicit ea quæ per prima principia cognoscuntur, scilicet conclusiones quæ non dicuntur intelligi, nisi quatenus in eis prima principia considerantur, quatenus scilicet in conclusionibus relucet virtus primorum principiorum, et sic etiam conclusiones ad actum intelligendi pertinent. Proportionaliter etiam in voluntate datur actus simplex ejus et primus qui est velle, et hic actus est tantum proprii, et principalis objecti voluntatis, et hoc objectum est ultimus finis, qui se habet in appetibilibus, sicut principia in speculabilibus ut dicitur 7. Ethic. c. 8. Sunt etiam alii actus in voluntate, scilicet electio, consilium, etc. et isti non sunt de fine, sed de his quæ sunt ad finem. Ex quibus manifeste patent ambæ ultimæ conclusiones. Sicut enim simplex actus intellectus est de primis principiis, primo et per se et de conclusionibus solum, prout in eis consideratur virtus primorum principiorum sic primus actus voluntatis est de ultimo fine et de his quæ sunt ad finem, non nisi quatenus sunt ad finem ordinata, et quodammodo in eis continetur bonitas finis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod Phil. loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad 2. Dicitur ad maior. quod aliqua possunt esse diversa genere dupliciter. Uno modo ex æquo, ita ut unum alteri non subordinetur: sicut sunt sonus et color, et sapor quæ quia ex æquo dividunt sensibile, et unum ad alterum non ordinatur, pertinent ad diversas potentias. Quædam vero sunt diversi generis quidem sed non ex æquo: sicut sunt Lux et color, quæ licet sint diversi generis, tamen quia unum in ordine ad aliud est visibile, pertinent ad potentiam visivam. Tunc negatur minor; finis enim et ea quæ sunt ad finem, sunt diversi generis, sed non ex æquo. Ad probationem dicitur, quod licet bonum utile, sit diversi generis á delectabili bono, tamen in genere boni subordinantur: dividitur enim bonum in his tribus, scilicet honestum, utile et delectabile, sicut analogum in suis analogatis, ut dictum est in prima parte. q. 5. art. ultimo. Et ideo ad eamdem potentiam pertinent licet secundum diversos ejus actus ut expositum est.

Ad 3. Respondetur dupliciter. Primo negando consequentiam. Ad probationem dicitur quod habitus debent quidem proportionari potentiis in hoc quod est perficere potentias, ut scilicet potentiæ perficiantur per proprios habitus, puta intellectus, per habitus intellectuales, et voluntas per virtutes morales. Non autem est necesse, ut proportionentur in hoc quod quidquid diversificat habitum, diversificet potentiam: diversa enim objecta scientiarum diversificant habitus scientiarum, et tamen omnes scientiæ ad eamdem potentiam pertinent, et similiter est de virtutibus. Unde dato quod finis et ea quæ sunt ad finem, pertinerent ad diversos habitus, sive ad diversas operativas artes non sequitur quod non possint ad eamdem potentiam pertinere.

Secundo respondetur negando antecedens. Eadem enim ars considerat proprium suum finem, et ea quæ sunt ad finem. Ad cujus probationem dicitur dupliciter. Primo quod ars gubernativa navis, considerat finem propter quem est navis, tamquam id quod ipsa debet operari: et considerat constructionem navis, ut id quod imperat. Unde nauta respicit imperando fabricam navis, ut id quod est ad finem: et licet fabrica navis ad alium spectet in exequendo et construendo navim, tamen ad ipsum pertinet fabrica navis imperative. Et similiter qui facit navim, considerat fi-

nem navis, non quidem ut ipse per se debeat navim dirigere ad illum finem, sed per alium, scilicet per nautam. Unde finis navis pertinet ad navifactorem quodammodo, scilicet ut per alium ad talem finem ducatur. Et sic patet, quod semper finis et quod est ad finem, ad eumdem habitum pertinent, diversimode considerata.

Secundo dicitur ad eamdem probationem antecedentis, quod in arte potest esse proprius finis et finis remotus. Sicut in navifactiva est finis proprius, qui est constructio navis, et quæ sunt ad hunc finem sunt ligna et instrumenta fabricandi navim: usus autem navis est finis remotus ipsius navifactivæ. Et similiter in arte navigativa, finis proprius est id quod per navim intenditur, puta transire mare, ducere merces: et id quod est ad hunc finem, ut est usus navis, vel aliquid aliud. In unaquaque igitur arte consideratur proprius finis, et ea quæ sunt ad suum proprium finem: non oportet autem ut consideretur remotus finis, et ea quæ sunt ad finem remotum. Et ex his remanet undequaque solutum argumentum.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem.

Pro affirmativa.=Videtur quod voluntas eodem actu moveatur ad finem, et in id quod est ad finem.

1. *Ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*, ut Phil. dicit l. 3. Topic. cap. 2. Sed voluntas vult id quod est ad finem propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis, quo vult finem et ea quæ sunt ad finem.

Conseq. prob., quia finis est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum.

3. Idem numero motus naturalis est qui per media tendit in ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem et in ea, quæ sunt ad finem.

Conseq. prob., quia ea, quæ sunt ad finem, comparantur ad finem, ut media ad ultimum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In ea, quæ sunt diversa secundum speciem, non potest voluntas ferri eodem actu. Sed finis et ea, quæ sunt ad finem, sunt diversa secundum speciem. Ergo in finem et, in ea quæ sunt ad finem, non potest voluntas eodem actu ferri.

Maior prob., quia actus diversificantur secundum objecta.

Minor prob., quia bonum honestum, quod est finis, et bonum utile, quod est ad finem, specie distinguuntur.

Determinatio.

Distinctio. Voluntas potest ferri in finem dupliciter. Uno modo, absolute et secundum se, non respiciendo ea, quæ sunt ad finem. Alio modo potest ferri in finem, prout ipse finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

1.ª Conclusio. Actus, quo voluntas fertur in finem absolute et secundum se est alius ab actu, quo fertur in ea, quæ sunt ad finem, et aliquando præcedit ipsum tempore, ita ut prius tempore velit finem, quam ea quæ sunt ad finem.

Prob. prima pars, scilicet quod sit alius actus. Quod est per se, et secundum propriam rationem volitum et non in ordine ad aliud potest esse volitum, proprio actu, distincto ab actu volendi quodcumque aliud. Sed finis est per se, et non in ordine ad aliud, nec ratione alterius volitus. Ergo finis potest esse volitus per actum distinctum ab actu, quo est volitum quodcumque aliud.

Secunda pars simul cum prima manifestatur in sensu et in intellectu. Et in sensu quidem apparet, quia aliquis potest velle sanitatem, quæ est finis, et postea deliberare de his per quæ sanitas est recuperanda, puta conducere

medicum, vel medicinam recipere.

Circa intellectum idem accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea, in conclusionibus, secundum quod eis assentit propter principia.

2.ª Conclusio. Unus, et idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem, et in ipsa, quæ sunt ad finem.

Prob. Quia ea, quæ sunt ad finem, inquantum hujusmodi, non sunt volita nisi propter finem, unde ratio quare sint volita est ipse finis. Et ideo unico actu voluntas fertur in ea, quæ sunt ad finem et in rationem qua sunt volita, scilicet in finem.

AD ARGUMENTA.

Primum argumentum probat secundam conclusionem. Concludit enim quod finis, quatenus est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem, unico actu sit volitus, cum his, quæ sunt ad finem.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod sicut eodem actu videtur lumen, et color, quando videtur color, sed tamen potest videri lumen, absque eo quod videatur color: sic etiam, quando sunt volita ea quæ sunt ad finem, ut sic, est etiam eodem actu volitus finis, sed tamen potest esse volitus finis, absque his quæ sunt ad finem.

Ad 3. Dicitur, quod finis, et ea, quæ sunt ad finem, possunt considerari dupliciter. Uno modo, ut respiciunt actum volendi, ut scilicet sunt objecta actus voluntatis. Alio modo considerantur in executione operis, sive sub aliis verbis considerantur in intentione et in executione. Si considerentur in executione operis, tunc finis habet rationem termini, et ea, quæ sunt ad finem, habent rationem medii: qui enim operatur, ut consequatur finem, prius attingit ea, quæ sunt ad finem deinde finem. In volendo autem, sive in intentione, est é converso. Nam finis se habet ut medium et ea, quæ sunt ad finem, habent rationem ultimi: et ratio est, quia actus voluntatis prius fertur in ipsum finem, deinde devenit ad volendum ea, quæ sunt ad finem, ita quod volitio finis est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem. Sicut etiam intellectus per principia quæ media dicuntur, devenit in conclusiones.

Sicut igitur motus naturalis potest interdum sistere in medio, sine hoc, quod perveniat ad terminum; ita voluntas potest sistere in fine, qui habet rationem medii, in volendo, absque hoc quod deveniat ad volendum ea, quæ sunt ad finem, quæ sunt ultimo volita. Sicut etiam intellectus potest sistere in cognitione primorum principiorum, quæ habent rationem medii ad cognoscendas conclusiones. Dicitur ergo ad antecedens quod quando motus naturalis procedit per media usque ad ultimum, est unus motus. Si autem sistat in aliquo mediorum, non erit idem motus. Sic etiam quando voluntas vult finem et ea, quæ sunt ad finem est unus actus; si autem velit tantum finem nihil cogitando de his, quæ sunt ad finem non est unus actus quo utrumque vult. Et ad probationem dicitur quod ea, quæ sunt ad finem comparantur ad finem, ut media ad terminum, in executione operis verum est, non autem in volitione, sed est é converso, ut expositum est, quia finis habet rationem medii et ea, quæ sunt ad finem, habent rationem ultimi.

Ad argumenta, pro negativa.

Ad illud vero, quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea, quæ supra dicta sunt art. præced. ad 2.; nam utile et honestum non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut propter se et propter alterum. Unde actus voluntatis in unum potest ferri, sine hoc quod feratur in alterum, sed non é converso.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 8.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Dionysio, quod voluntas non est, nisi boni. A D. Dionysio quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Psal 118. *Beati*, etc. Vide ad longum *q.* 5. *a.* 8. *append.* Si enim voluntas non potest velle miseriam, idest inclinari ad appetendum miseriam; et non potest non velle beatitudinem, ita ut etiam peccatores ideo peccent, ut beatitudinem habeant (secundum quod dicitur ibi) voluntas profecto est boni tantum, ita ut nec sit, nec esse possit mali. Item per hoc, quod dicitur Rom. 8. *Vanitati creatura subjecta est non volens.* Ac si dixerit: Quia creatura apprehendit, quod esse subjectum vanitati est malum, ideo ipsa creatura non vult esse subjecta vanitati, licet ei sit subjecta. Per hoc ergo implicite Apostolus scholasticis concludendum esse aperit: quod voluntas non est, nisi boni apprehensi. Alioquin, si apprehenderet, quod esse subjectum alicui vanitati esset bonum: tunc vellet esse subjecta tali vanitati. In cujus signum quosdam increpando dicit Psal. 4. "Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?» Et Proverbiorum 1. "Usquequo stulti ea, quæ sibi sunt noxia, cupient?» Ad denotandum scilicet iisdem theologis scholasticis, quod voluntas ita est solum boni, ut etiam malum, non, nisi sub ratione boni, velit: et consequenter, quod non omne, quod vult sub ratione boni, est bonum in veritate rei, sed quandoque vanum, mendacium, et noxium. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis; quod voluntas est et finis, et eorum, quæ sunt ad finem. Finis quidem: ut Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi.* Eorum autem, quæ sunt ad finem: ut Luc. 9. *Si quis vult venire post me.* Et Eccles. 15. *Si volueris mandata servare. Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, et confirmetur vicissim angelica doctrina hæc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum: quod voluntas fertur actu eodem, atque alio in finem, et in ea, quæ sunt ad finem; juxta diversas consideraliones. Alio quidem; ut per hoc: quod Balaam ariolus introducitur dixisse Num. 23. *Moriatur anima mea morte justorum.* Ecce: quod iste vult finem bonum, scilicet mori morte justorum, tamquam absolute secundum se ab ipso consideratum: et tamen non vult ea, quæ sunt ad hunc finem, scilicet vivere vita justorum. Nam etiam tunc actualiter erat exercens ariolandi artem, et divinationes pactis cum diabolo intervenientibus; insuper et consilium dedit regi Balac decipiendi Israelem per fornicationes. Non ergo eodem actu voluntatis quo ferebatur in finem, ferebatur in ea, quæ sunt ad finem: quandoquidem nullo actu voluntatis moveatur ad volendum existentia ad talem finem á se concupitum. Eodem autem actu ferri voluntatem in utrumque insinuatur per hoc, quod dicitur Gene. 29. "Quam diligens Jacob ait, serviam tibi pro Rachel filia tua.» Ecce, quod Jacob ex dilectione ad Rachel, tamquam finem, vult servitutem, tamquam existentia ad ipsum finem: per quod utique constat, quod ille finis erat, ut ratio volendi existentia ad finem: ideo Jacob, quia sic finem illum considerabat, eodem actu volebat et ipsum finem, et existentia ad finem. Item per hoc, quod subditur ibidem: "videbantur pauci dies præ amoris magnitudine.» Ubi clare patet, quod volitio amorosa finis est ratio non tantum volendi existentia ad finem etiam laboriosa, sed et sufferendi ipsa, quantumcumque laboriosa, libenter. Consequenter ergo uno, atque eodem actu vult Jacob et finem amatum, et existentia ad finem, quamvis multum difficilia, libenter sufferre. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO NONA,

DE MOTIVO VOLUNTATIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis: et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Secundo, utrum moveatur ab appetitu sensitivo.

Tertio, utrum voluntas moveat seipsam.

Quarto, utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

Quinto, utrum moveatur á corpore cœlesti.

Sexto, utrum voluntas moveatur á solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Pro negativa. = Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu.

1. Aug. ser. c. 8. super illud Psal. 11. *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas*, dicit: *Prævolat intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus: scimus bonum, nec delectat agere.* Sed hoc non essset, si voluntas ab intellectu moveretur: quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Potentia demonstrans solum voluntati appetibile, sicut phantasia demonstrat appetibile appetitui sensitivo, non movet ipsam voluntatem. Sed intellectus se habet ad voluntatem, solum, ut demonstrans appetibile, sicut phantasia demonstrat appetitui sensitivo sensibile appetibile. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Maior, quia imaginatio demonstrans appetibile, non movet appetitum sensitivum, immo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea, quæ in pictura nobis ostenduntur. Ex quibus non movemur, ut dicitur 2. de anima tex. 154.

3. Voluntas movet intellectum. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Antec prob., quia intelligimus, quando volumus.

Conseq. prob., quia idem respectu ejusdem non potest esse movens, et motum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. dicit 3. de anima tex. 54. quod *appetibile intellectum est movens non motum: voluntas autem est movens motum.*

Determinatio.

Distinctio. Potentia, sive vis animæ potest ab aliquo moveri dupliciter. Uno modo, quoad exercitium sui actus, ut scilicet moveatur ad operandum actu. Alio modo, quoad specificationem actus ut scilicet determinet ei actum, quem exercere debet.

Manifestatur hæc distinctio. Pro quo est sciendum, quod intantum aliquid indiget moveri, inquantum est in potentia: et ratio hujus est, quia quod est in potentia, oportet, ut reducatur ad actum per aliquid, quod est in actu, et hoc est moveri. Unde quot modis aliqua vis est in potentia, tot modis potest moveri. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia. Uno modo, quantum ad agere: ut scilicet possit agere, sed non agat actu. Alio modo, quantum ad agere hoc, vel illud: sicut virtus visiva, quandoque videt actu, et quandoque non videt, et quandoque videt album, et quandoque nigrum. Et ideo indiget virtus animæ moveri, quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus ad aliquid. Primum horum est necessarium ex parte subjecti, scilicet ipsius virtutis, quæ quandoque invenitur agere, et quandoque non agere. Alterum est necessarium ex parte objecti, secundum quod per objectum specificatur actus. Quæ, ut clarius percipiantur, dicamus exemplariter, quod virtus visiva indiget moveri quoad exercitium, quia quandoque est in potentia ad videndum, et ideo indiget reduci ad

actum ab aliquo agente: et iterum, quia eius actus potest esse circa diversa objecta, puta circa album, aut nigrum, indiget ut sibi proponatur objectum, ad quod debeat ejus actus determinari: Et hoc idem etiam apparet in intellectu, et voluntate. Intellectus enim quandoque intelligit, et quandoque non intelligit, et potest ejus actus terminari ad hoc vel ad illud intelligibile: et similiter dicitur de voluntate, quæ potest velle et non velle, et potest velle hoc, vel illud.

1.ª Conclusio. Voluntas movet intellectum, et omnes alias virtutes animæ quoad exercitium actus.

Prob. Potentia habens pro objecto ultimum finem, sub quo fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur, movet omnes alias potentias ad suos actus. Sed voluntas habet pro objecto ultimum universalissimum finem, scilicet ipsum universale bonum, sub quo comprehenduntur fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum tamquam particularia bona. Ergo voluntas movet intellectum et omnes alias animæ potentias ad suos actus.

Maior prob., quia cum omne agens agat propter finem, illud agens quod agit propter finem universalem, ad quem reducuntur et ordinantur fines aliarum potentiarum, illud, inquam, agens movebit ipsas potentias ad suos actus. Quod exemplo ostenditur. Ars enim ad quam pertinet consideratio finis movet suo imperio artes, quæ considerant ea quæ ordinantur ad suum finem. Sicut ars gubernatoria navis imperat navifactivæ, quia ars gubernatoria considerat finem, ad quem navifactiva ordinat suas actiones. Et similiter dux exercitus, quia habet pro fine victoriam, movet omnes alios duces exercitus, puta tribunos, centuriones etc. Ex quibus patet maior, scilicet quod potentia ad quam pertinet finis universalis movet ad agendum potentiam, quæ respicit finem particularem.

Minor prob., quia bonum in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis.

2.ª Conclusio. Intellectus movet voluntatem, quoad specificationem actus, sicut præsentans ei objectum.

Prob. Intellectus habet pro objecto primum principium formale, quod est ens et verum universale. Ergo intellectus movet voluntatem, quoad specificationem actus.

Conseq. prob., quia objectum movet determinando, per modum principii formalis, á quo in rebus naturalibus actio specificatur, ut calefactio, á calore.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ex illa authoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad 2. Dicitur, quod sicut imaginatio potest apprehendere formam sensibilem dupliciter: vel sine æstimatione convenientis, et nocivi, vel cum tali estimatione; ita intellectus potest apprehendere rationem veri dupliciter. Uno modo absque apprehensione boni et appetibilis: et hoc pertinet ad intellectum speculativum. Alio modo, apprehendendo rationem veri et rationem appetibilis et hoc pertinet ad intellectum practicum. Unde sicut imaginatio non movet nisi apprehendendo rationem convenientis, vel nocivi; ita intellectus non movet apprehendendo rationem veri, absque ratione appetibilis. Et ideo intellectus speculativus non movet, sed practicus ut dicitur 3. de anima tex. 46. Ad formam igitur respondetur ad maiorem, quod si sermo sit de potentia, sive imaginativa sive intellectiva apprehendente solum formam absque ratione convenientis vel nocivi, vel appetibilis, verum est quod non movet. Si vero sit sermo de his apprehensivis potentiis, cum apprehensione boni appetibilis est, falsa. Et ad minorem dicitur quod intellectus speculativus, qui

solam rationem veri apprehendit, non movet. Practicus autem movet, ut dictum est.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod idem secundum idem, respectu ejusdem, non potest esse movens et motum, sed idem secundum diversa, potest esse movens, et motum. Voluntas enim movet intellectum, quoad exercitium actus, quia ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub bono universali, quod est objectum voluntatis. Et intellectus movet voluntatem quoad specificationem, quia bonum est quoddam verum.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Pro negativa. = Videtur quod voluntas non possit moveri ab appetitu sensitivo.

1. Inferius non potest novere superius. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus, sicut sensus inferior est in intellectu. Ergo appetitus sensivus non movet intellectivum.

Maior prob., quia movens, et agens est præstantius patiente.

2. Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis, utpote quæ consequitur particularem apprehensionem. Ergo appetitus sensitivus non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, utpote consequens apprehensionem universalem.

3. Voluntas movet appetitum sensitivum. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Antec., quia appetitus sensitivus obedit rationi.

Conseq., quia movens non movetur ab eo quod movet, ita ut sit reciproca motio, ut probatur 8. Physicor. tex. 40.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Unusquisque tentatur á concupiscentia sua abstractus et illectus, dicitur Jacobi 3. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Conseq. prob., quia non abstraheretur quis á concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo.

Determinatio.

Conclusio. Voluntas movetur ab appetitu sensitivo ex parte objecti.

Prob. Virtus, secundum quam homo apprehendit vel ei videtur aliquid esse bonum conveniens, movet voluntatem ex parte objecti. Sed secundum passiones appetitus sensitivi, homini videtur aliquid conveniens, quod ei non videtur conveniens absque talibus passionibus. Ergo apetitus sensitivus movet voluntatem ex parte objecti, idest quantum ad especificationem actus.

Maior prob., quia id, quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem ex parte objecti, ut dictum est in art. præced.

Minor manifestatur. Pro quo est sciendum quod hoc, ut aliquid videatur bonum et conveniens ex duobus contingere potest. Primo ex parte ipsius rei quæ proponitur: puta si proponatur pax, amicitia. Secundo ex parte ejus, cui proponitur: sicut si vindicta proponatur irato judicatur bonum conveniens. Si autem eidem vindicta proponatur, quando non est iratus, non judicatur bonum conveniens et sic accidit in aliis. Ex quibus patet, quod aliquis non eodem modo dispositus, non eodem modo, judicat, aliquid esse, vel non esse conveniens. Si enim sit dominatus á passionibus appetitus sensitivi, judicat aliquid esse bonum conveniens, quod tamen extra illas passiones existens, judicat non esse conveniens. Ex quibus ulterius patet minor probanda, scilicet quod secundum passiones appetitus sensitivi judicetur aliquid esse bonum conveniens. Et propter hoc appetitus sensitivus ex parte objecti voluntatem movet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod voluntas simpliciter est præstantior appetitu sensitivo, tamen secundum quid, scilicet in aliquo, cui dominantur passiones appetitus sensitivi, ipse appetitus sensitivus præeminet voluntati et eam movet.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod virtus particularis, licet directe, et per se non possit producere effectum universalem, potest tamen aliquid dispositive, ad ipsius productionem operari. Et eo magis si actiones causæ universalis sint circa singularia. Et quia actus, et electiones hominum sunt circa singularia, ex hoc ipso, quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc, quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic, vel aliter, circa singularia.

Ad 3. Dicitur ad antec, et ad ejus probationem, quod ratio, in qua voluntas invenitur, movet suo imperio passiones sensitivi appetitus, scilicet irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut dominus servum, sed regali, seu politico principatu, sicut liberi homines reguntur á gubernante. Unde irascibilis, et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Quo stante, negatur consequentia. Stat enim, quod voluntas moveat appetitum et aliquando appetitus contrarietur voluntati, et sic nihil prohibet voluntatem ab eis moveri.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveat seipsam.

Pro negativa.==Videtur quod voluntas non moveat seipsam.

1. Idem respectu ejusdem non potest esse simul in actu et in potentia. Sed si voluntas moveret seipsam, esset respectu sui ipsius simul in actu et in potentia. Ergo voluntas non potest movere seipsam.

Minor prob., quia cum motus sit actus existentis in potentia, omne movens inquantum hujusmodi est in actu et omne, quod movetur, est in potentia. Unde si voluntas seipsam moveret, esset simul respectu sui ipsius in actu et in potentia.

2. Si voluntas moveret seipsam sequeretur quod semper moveretur. Sed hoc est falsum. Ergo voluntas non movet seipsam.

Conseq. prob. Mobile movetur ad præsentiam sui moventis. Sed voluntas est semper sibi præsens. Ergo voluntas si moveret seipsam, semper se moveret.

3. Voluntas movetur immediate ab intellectu, ut dictum est. Ergo voluntas non movet seipsam.

Conseq. prob., quia sic moveretur á duobus motoribus immediate, quod videtur inconveniens.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Voluntas est domina sui actus et in ipsa est velle et non velle. Ergo movet seipsam.

Conseq. prob., quia non esset domina sui actus, nisi haberet potestatem movere se ad volendum.

Determinatio.

Conclusio. Voluntas movet seipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem.

Probatur. Intellectus per hoc, quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia ad actum, quantum ad cognitionem conclusionum et per hoc movet seipsum. Ergo voluntas per hoc, quod vult finem, seipsam movet ad volendum ea, quæ sunt ad finem.

Conseq. prob. Quia hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Sicut enim intellectus ex principiis procedit ad cognitionem conclusiouis, ita voluntas ex fine, qui est ejus objectum, et ex cujus ratione alias potentias movet, procedit ad volendum ea, quæ sunt ad finem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod idem non potest esse in actu et in potentia et

movere et moveri secundum idem, tamen idem potest esse movens et motum actu et potentia secundum diversa. Unde voluntas per respectum ad finem est in potentia et movetur á fine, sive ab objecto: sed quando jam est in actu respectu volitionis finis, reducit seipsam ad actum volitionis eorum, quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Formalius igitur dicitur ad maiorem quod idem, secundum idem, non potest esse movens et motum, sed secundum diversa non est inconveniens. Et sic voluntas movet seipsam: secundum enim se solam consideratam movetur ab objecto, et actuata per volitionem objecti, movet se ad volendum ea, quæ sunt ad finem.

Ad 2. Negatur conseq. Ad prob. dicitur ad minorem, quod voluntas non est semper sibi præsens in ratione motivi. Nam voluntas non potest se movere, nisi per actum volitionis finis, qui actus non est semper in ipsa voluntate.

Ad 3. Negatur conseq. Ad prob. dicitur, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et á seipsa; sed ab intellectu movetur secundum rationem objecti, idest quoad specificationem actus; á seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Pro negativa.=Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori principio.

1. Motus voluntarius non est ab aliquo exteriori principio; de ratione enim motus voluntarii est, ut sit á principio intrinseco. Sed motus voluntatis est voluntarius. Ergo motus voluntatis non est ab aliquo extrinseco.

2. Quod movetur á principio exteriori, patitur violentiam. Sed voluntas non potest pati violentiam. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

Maior, quia violentum est cujus principium est extra.

3. Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Ergo non indiget moveri ab aliquo exteriori movente.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior ab ipsa. Sed voluntas movetur ab objecto. Ergo voluntas movetur ab aliquo exteriori.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Voluntas movetur ab aliquo extrinseco, quoad specificationem actus.

Prob., quia movetur ab objecto, quod est extrinsecum á voluntate.

2.ª Conclusio. Voluntas quoad exercitium actus non movetur ab aliquo extrinseco ad volendum ea, quæ sunt ad finem.

Prob., quia voluntas movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem, ex hoc quod vult finem, ut probatum est articulo præcedenti.

3.ª Conclusio. Voluntas quoad exercitium actus movetur ab aliquo principio extrinseco ad volendum finem.

Prob. Quod est agens quandoque in actu et quandoque in potentia indiget moveri ab aliquo movente. Sed voluntas aliquando non vult et aliquando vult aliquid, et sic aliquando est in potentia et aliquando in actu. Ergo voluntas in prima volitione indiget ab alio moveri.

Et confirmatur conclusio et ratio. Pro quo est sciendum, quod quando voluntas movet seipsam, hoc facit mediante consilio, hoc enim est proprium voluntatis. Et hoc manifestatur; nam quando voluntas jam vult aliquem finem, puta sanitatem, movet seipsam ad volendum ea, per quæ potest consequi sanitatem, mediante consilio. Præsupposita enim volitione sanitatis, ex seipsa incipit mediante consilio cogitare, per quid possit

consequi sanitatem, et tamdem devenit ad volendum medicinam, per quam sanitatem consequi sperat. Ex quo patet quod volitioni, qua voluntas movet seipsam, præsupponitur semper alia præcedens volitio, et cum non sit processus in infinitum, deveniendum est ad volitionem, quæ sit ex instinctu alicujus exterioris moventis. Quæ, ut manifestiora adhuc fiant, accipiamus actum, quo voluntas vult ultimum finem. Ad hunc actum non potest voluntas seipsam ex se ipsa movere, quia cum voluntas non semper actu voluerit ultimum finem, necesse est ut primo ad hunc actum, ab alio fuerit mota, quia cum voluntas ex seipsa non possit se movere, nisi aliquo modo sit in actu, et cum ante primum actum nullo modo sit in actu sequitur evidentissime, quod non possit se ad primum actum movere, alioquin unum duorum necessario sequeretur: vel quod voluntas semper actu vellet, vel quod esset processus in infinitum in volitionibus, quorum utrumque falsum appatet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod de ratione voluntarii actus est, ut sit á principio intrinseco proximo, cum quo tamen stat, ut sit etiam á principio primo extrinseco: sicut etiam principium primum motus naturalis est ab extrinseco, scilicet á primo movente; principium autem proximum est á natura, quæ est intrinsecum principium, cum sit in eo, in quo est, ut dicitur 2. Phys.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra, sed oportet addere quod nullam conferat vim patiens quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur: nam ipsa est, quæ vult, ab alio tamen mota; esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis, quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet et in suo ordine, scilicet ut agens proximum; sed non potest seipsam movere, quantum ad omnia, ut ostensum est in corpore. Unde indiget ab alio, ut á primo movente, moveri.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas moveatur á corpore cœlesti.

Pro affirmativa.==Videtur quod voluntas humana á corpore cœlesti moveatur.

1. Omnes motus varii et multiformes reducuntur sicut in causam, in motum uniformem; qui est motus cœli 8. Phys. tex. 76. Sed motus humani sunt varii, et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cœli, sicut in causam uniformem.

2. Motus humani corporis, qui est à voluntate, reducitur in motum cœli, sicut in causam. Ergo etiam voluntas á corpore cœlesti movetur.

Antec., quia *corpora inferiora moventur per superiora*, ex D. Aug. 3. de Trin. c. 4.

Conseq., quia si ipsa voluntas non moveretur á corpore cœlesti non possent motus corporum, qui sunt á voluntate, reduci in corporum cœlestium motum, ut in causam.

3. Astrologi per observationem cœlestium corporum, quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt á voluntate. Ergo voluntas humana á cœlesti corpore movetur.

Conseq. prob., quia hoc non esset nisi voluntas ab ipsis corporibus cœlestibus moveretur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Corpora cœlestia non sunt causa nostrorum actuum, ut Damasc. dicit lib. 2. c. 7. Ergo voluntas non movetur á corporibus cœlestibus.

Conseq. prob., quia cum voluntas sit principium humanorum actuum, si corpora cœlestia moverent voluntatem, profecto essent causa humanorum actuum.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Voluntas quoad specificationem actus, potest moveri á corporibus cœlestibus.

Manifestatur, quia corpora exteriora sensui proposita, movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum subjacent motibus corporum cœlestium.

Aliorum sententia de motu voluntatis, quoad exercitium.

Quidam posuerunt, quod corpora cœlestia movent voluntatem quoad exercitium actus, directe imprimendo in ipsam. Et eorum rationes poterant esse, quæ in arguendo adductæ sunt.

Reprobatio et vera sententia.

Sed hoc esse impossibile, manifestum erit ex rationibus probantibus veram sententiam.

2.ª Conclusio. Voluntas non movetur á corporibus cœlestibus quoad exercitium actus per se.

Prob. Nullum corpus potest agere in rem incorpoream. Sed voluntas est virtus incorporea, et immaterialis. Ergo voluntas non movetur á corporibus cœlestibus, ita ut directe imprimant in ipsam.

Maior prob., quia res incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis, quam quæcumque res coporales. Unde spiritualia in corporalia agere possunt, et non é contra.

Minor prob., quia voluntas est in ratione, ratio vero est in potentia animæ non alligata organo corporali.

Confirmatur conclusio, quia Arist. lib. 3. de anima tex. 150 recitans opinionem dicentium quod *talis est voluntas in hominibus qualem in eis inducit pater Deorum virorumque*, scilicet Jupiter, per quem totum cœlum intelligunt; attribuit hanc opinionem eis, qui ponebant intellectum non differre á sensu. Vires enim sensitivæ á corporibus cœlestibus per accidens moveri possunt, motis scilicet corporeis organis, quorum sunt actus. Unde Aristoteles æstimavit esse impossibile quod intellectus et voluntas moveantur á corporibus cœlestibus, nisi ponatur intellectum esse vim affixam organo corporeo.

3.ª Conclusio. Corpora cœlestia indirecte possunt voluntatem movere.

Manifestatur, quia, ut dictum est, appetitus intellectivus indirecte movetur ab appetitu sensitivo, qui sensitivus appetitus á corporibus cœlestibus moveri potest modo dicto, propterea redundat motus corporum cœlestium in voluntatem, inquantum per passiones appetitus sensitivi, voluntatem moveri contingit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod motus corporales varii, et multiformes reducuntur in motum uniformem corporum cœlestium. Motus autem multiformes voluntatis reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est in intellectu, et voluntate superiorem scilicet in aliquam substantiam spiritualem. Omnes igitur motus varii, et multiformes reducuntur in causam uniformem. Sed corporales motus reducuntur in corpoream causam; spirituales vero, et immateriales, in causam immaterialem.

Ad. 2. Dicitur ad antec. quod motus humani corporis reducuntur in corpus cœleste, sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione corporum cœlestium, et inquantum etiam appetitus sensitivus conmovetur ex impressione cœlestium corporum: sed ex hoc sequitur solum, quod voluntas moveatur indirecte, et per accidens á corpore cœlesti. Et iterum voluntas á corporibus cœlestibus movetur, inquantum exteriora corpora moventur secundum

motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle et non velle: sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem; sed hoc est movere voluntatem ex parte objecti, scilicet quoad specificationem actus et non quantum ad exercitium.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod quia appetitus sensitivus movetur per accidens á corpore cœlesti quatenus organa corporalia per corpora cœlestia disponuntur ad hoc ut aliqui habiles sint ad aliquas passiones, et non omnes resistunt hujusmodi passionibus, ad quas ex corporis cœlestis dispositione inclinantur, sed ipsas appetitus intellectivus sequitur; propterea Astrologi considerantes tantum dispositionem corporum cœlestium, quam faciunt in organis corporeis, possunt vera aliquando prædicere, sed non semper, quia sapiens resistit. Juxta illud sapiens *dominabitur astris*.

Vel dicendum, ut Aug. dicit 2. super Gen. ad lit. c. 17. quod hoc scilicet ut Astrologi vera prædicant de actibus humanis, occulto instinctu fieri, et si fiat ad decipiendum, hoc erit per opus seductorum spirituum.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas moveatur á Deo solo, sicut ab exteriori principio.

Pro negativa. ==Videtur quod voluntas non á Deo solo moveatur, sicut ab exteriori principio.

1. Voluntas hominis habet aliquid superius post Deum; scilicet angelum. Ergo voluntas potest moveri etiam ab angelo.

Conseq. prob., quia inferius natum est moveri á suo superiori, sicut corpora inferiora á corporibus cœlestibus moventur.

2. Intellectus hominis reducitur in suum actum, non solum á Deo, sed etiam ab angelo per illuminationem, ut Dionys. dicit c. 4. de div. nom. Ergo pari ratione voluntas non solum á Deo sed etiam ab angelis movetur.

3. Si á solo Deo voluntas hominis, moveretur, numquam moveretur ad malum. Sed hoc est falsum. Ergo voluntas non movetur á solo Deo.

Conseq. prob., quia Deus non est causa nisi bonorum, ut dicitur Genes. 1.

Falsitas prob., quia *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*, ut dicit Aug. lib. Rectat. c. 9.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. ad Phililip. 2. dicit: *Deus qui operatur in nobis velle, et perficere.*

Determinatio.

Conclusio. Voluntas, motu voluntario, quoad exercitium actus, movetur á solo Deo tamquam á principio extrinseco.

Prob. Ille solus, qui est causa ipsius voluntatis, potest causare motum voluntarium, tamquam extrinsecum agens. Sed solus Deus est causa voluntatis. Ergo solus Deus potest causare motum voluntarium.

Maior prob. Rem naturalem nullus potest motu naturali movere, nisi sit aliqualiter causa ipsius naturæ rei motæ. Ergo voluntatem nullus potest voluntario motu movere, nisi sit causa voluntatis.

Conseq. hæc prob., quia motus voluntatis, est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Unde quoad extrinsecum principium eadem ratio est voluntatis, et naturæ.

Antec. declaratur, quamvis enim rem naturalem possit aliquis movere, qui non est principium naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest, nisi qui est causa rei motæ. Movetur enim lapis ab homine sursum; sed hic motus non est lapidi naturalis, naturalis enim motus lapidis, est á causante naturam lapidis scilicet á generante, ut dicitur 8. Phisic. tex. 29.

Minor principalis rationis probatur dupliciter.

Primo. Potentia animæ rationalis á solo Deo causatur. Sed voluntas est po-

tentia animæ rationalis. Ergo á solo Deo causatur.

Maior huius, quia anima rationalis á solo Deo per creationem causatur, et per consequens omnes suæ potentiæ.

Secundo. Quod habet ordinem ad universalem bonum, non potest esse causatum ab aliquo particulari bono, sed solum ab universali bono. Sed voluntas habet ordinem ad universale bonum. Ergo voluntas non potest causari nisi ab universali bono. Sed solus Deus est universale bonum. Ergo solus Deus est causa voluntatis.

Maior prob., quia particularis causa non potest dare inclinationem universalem, propter quod, nec materia prima, quæ habet inclinationem ad omnes formas, potest produci ab aliquo particulari agente.

Subsumpta autem prob., quia omne bonum, quod non est Deus, est quoddam participatum, et particulare bonum. Unde solus Deus est bonum universale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliquid esse superius altero, potest dupliciter intelligi. Uno modo sicut causa est superior suo effectu. Alio modo, quantum ad dignitatem naturæ. Primo modo sol est superior plantis, quia plantæ per virtutem solis generantur. Secundo modo, homo est superior leone, quia scilicet homo est dignioris naturæ, quam sit Leo. Ad hoc autem, ut unum causet motum naturalem, vel voluntarium in altero, non sufficit, ut sit supra illud solum, quoad naturæ dignitatem, sed requiritur, ut sit etiam aliquo modo causa naturæ rei motæ. Ad formam igitur negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non omne inferius aptum est moveri á quolibet suo superiori, sed solum á superiori causante naturam. Et ad id, quod dicitur de corporibus cœlestibus respondetur, quod angeli non sunt sic supra hominem, sicut corpora cœlestia, supra corpora hæc inferiora. Corpora enim cœlestia sunt supra corpora inferiora, quia sunt causæ naturalium formarum ipsorum, ad quas consequuntur naturales motus. Angeli vero sunt supra animam rationalem solum quantum ad naturæ dignitatem, et non quantum ad causalitatem, cum non sint causa animæ, et per consequens non possunt esse causa voluntatis, nec ipsam movere, ut in corpore probatum et declaratum est.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod intellectus reducitur ad actum ab angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ad actum potest reduci non solum á Deo, sed etiam ab angelo, sive á quacumque alia creatura, ut dictum est. Non tamen potest á creatura reduci ad actum, quoad exercitium.

Ad 3. Dicitur, quod Deus movet voluntatem dupliciter. Primo motione universali; secundo motione speciali. Quæ duæ motiones conveniunt in hoc, quod semper his movetur voluntas in bonum. Differunt autem tripliciter. Primo, quia motione universali voluntas movetur in universale bonum, quod est voluntatis objectum. Motione vero speciali movetur voluntas ad aliquod particulare, et speciale bonum. Secundo differunt, quia voluntas semper indiget moveri á Deo illa universali motione, taliter ut sine ipso, nullo modo potest aliquid velle, nec posset aliquo modo moveri, aut movere, de qua motione dictum est supra quod indiget á Deo moveri. Sine motione autem speciali potest voluntas aliquid velle. Iterum motio voluntatis universalis est á Deo, ut est universalis motor; et ut est auctor naturæ. Motus vero specialis est per gratiam.

Differunt etiam tertio, quia quando voluntas movetur motione universali ad bonum universale, homo determinat se ad volendum hoc, vel illud bonum, verum, vel apparens bonum, et quando eligit

bonum apparens, tunc ex volitione provenit peccatum. Quando vero movetur per gratiam, semper vult vere bonum.

Ad formam igitur argumenti dicitur, concedendo, quod voluntas numquam movetur á Deo ad malum. Unde negatur hoc esse falsum. Ad cujus probationem dicitur, quod peccatum non est ex motione voluntatis ad malum, sed ex hoc, quod eligit non verum, sed apparens bonum. Nec voluntas vult malum, nisi per accidens, etc.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 9.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod intellectus movet voluntatem, et voluntas movet intellectum. Ut de intellectu respectu voluntatis, per hoc, quod dicitur Hester 7. "Aman surrexit, ut rogaret Hesterreginam pro anima sua: intellexit enim á rege sibi paratum malum." Nota ly *enim*. Quasi aperte dicatur: Quare surrexit Aman ad rogandum reginam? Quia *intellexit á rege, sibi*, etc. Scholastice igitur per hoc dicit scriptura: quod intellectus movet voluntatem; puta ad surgendum, ad rogandum. De voluntate autem respectu intellectus, ut per hoc, quod dicitur Psal. 35. *Noluit intelligere, ut bene ageret*. Ac si dicatur aperte: Voluntas noluit movere intellectum ad intelligendum: quod esset benefaciendum. Item per hoc, quod dicitur Isa. 58. *Scire vias meas volunt*. Ecce, quod voluntas movet intellectum ad operationem ejus, puta ad sciendum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum esse, quod appetitus sensitivus movet voluntatem ex parte objecti. Ut per dictum Daniel. 13. *Concupiscentia subvertit cor tuum*, idest voluntatem tuam. Item per illud 2. Reg. 11. "Vidit mulierem lavantem se: erat autem mulier pulchra valde: misit, et tulit eam, et dormivit cum ea." Ac si per ista scholastice á scripturis dicatur: Appetitus sensitivus voluntatem movet ex parte objecti; quia enim mulier vidit pulchritudinem pomi, quod est objectum sensus: quia senes concupierunt sensualiter Susannam: quia David mulierem pulchram aspexit; ideo voluntas ejus mota est ad tollendum de pomo, et istorum ad provocandum Susannam, et hujus ad dormiendum cum Bersabee. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod voluntas per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem. Ut per hoc, quod dicitur Judith 2. "Nabuchodonosor dixit; cogitationem suam in eo esse, ut omnem terram suo subjugaret imperio. Quod dictum, cum placuisset omnibus: vocavit rex Holofernem principem militiæ suæ, et dixit ei. Egredere adversus omne regnum," etc. Ac si apertius in proposito, quasi scholastice loquens, scriptura dicat. Ex hoc, quod post cogitationem voluntas Nabuchodonosor regis voluit finem hunc, scilicet, omnem terram suo imperio subjugare, movit seipsam ad volendum ea, quæ erant ad istum finem, scilicet, debellare contraria quæque regna, et eorum habitatores, et occidere. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, quod voluntas movetur á principio exteriori. Ut per hoc, quod dicitur 2. Corinth. 3. "Non sumus sufficientes cogitare aliquid á nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est." Nota ly *aliquid*. Loquitur enim universaliter Apostolus, licet hoc universale dictum verificari quodam speciali modo in materia illa bona, de qua tractat, affirmet; pro quo vide sanctum Ecclesiæ catholicæ Doctorem nostrum super *Epistol. D. Pauli*, in loco citato. Ac si aperte, et à for-

tiori, dixerit Apostolus: Si ad cogitare aliquid etiam minimum indiget homo exteriori principio: magis utique indigebit ad velle. Cave tamen, ne umquam ex eo, quod Deus in omni etiam primo motu voluntatis ipsam movet, inferas blasphemiam hanc pessimam, quod scilicet Deus, movendo voluntatem peccatoris, sit aliquo modo causa peccati: quoniam aliud est entitas, et actus, seu motus voluntatis, inquantum talia sunt, quæ sunt á Deo: aliud vero est peccatum, quod neque directe, neque indirecte esse potest á Deo. Pro cujus, et consequenter textus articuli captu meliori, vide *ar.* 6. *ad tertium*, et *q.* 79. *ar.* 2. *ad primum* speciatim ad glossam Beati *Augustini*, et bidem *ar.* 2. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5 habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Bassi* dicentis, quod in septem astris, et 24. litteris rerum omnium perfectio, vita denique, et generatio omnium hominum consistit. Vita igitur hominum, et operationes erant colligatæ astris, secundum istum. Item *Algazelis*, ut refert Directorium Inquisit. 2. *par. quæst.* 4. dicentis, quod motus voluntatis subsunt corporibus cœlestibus Item dicentis, quod corpora cœlestia, et dispositiones eorum, in quibus incipimus operari, dirigunt operationes nostras á principio usque in finem per tantum, et per totum, ita, quod ista constellatio solum, in qua, et sub qua opus incipitur, quantumcumque opus sit voluniarium, dominatur, á principio usque in finem. Item dicentis, quod ex conditione corporum cœlestium futura pendent intantum, quod, si quis totam conditionem cœlestis harmoniæ haberet, plene cognosceret tam præterita, quam futura. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has omnes merito damnari ad Gal. « Dies observatis, et menses, et tempora, et annos; timeo, ne forte sine causa laboraverim in vobis. » Vide quantæ malignitatis, ruinæ, atque periculi sint illæ hæreses, secundum judicium Apostoli. Item á Divo Augustino, qui, ut recitatur in constitutione Papæ infra, eum qui hæc observat, qui attendit, qui in domum recipit, qui interrogat, prævaricasse Christianam fidem, et baptismum affirmat. Item á Papa *Sixto V.* in sua constitutione, de anno 1586. nonis januarii, facta contra exercentes Astrologiæ judiciariæ artem, et alia quæcumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes. Vide illam, quia multa scitu necessaria continet. Recitatur in *Elucid. pri. par. q.* 115. *ar.* 4. *appen.* ubi et damnantur prædicta hæresum vanissima. Item ibid. articulorum *num.* 288. 352. 572. 575. Item *a.* 2. 2. *a. nu.* 509. *cum Elu.* Item á Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 1. *cont.* 13. *et Lev.* 7. *conclu.* 6. *et Deuter* 28. *concl.* 4. *Tertio* vides: quomodo, etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod voluntas non movetur ab exteriori principio agente nisi á Deo. Phil. 2. *Deus*, etc. secundum quod *in arg. cont.* Ubi nota, quod ista Apostoli propositio est universalis, et universaliter prolata, atque intelligenda cum exclusione cujuscumque alterius á Deo, licet ab ipso Apostolo secundum contextum adducatur in particulari facto. *Deus* (inquit) *est, qui*, idest solus ipse est, et non alius, qui tamquam principium agens extrinsecum *operatur velle in nobis*. Simile quid ab Apostolo factum super ly *non sumus sufficientes*, etc. vide *a.* 4. *appen.* Item insinuatur id per hoc, quod dicitur Prov. 21. *Cor regis in manu Dei est, et, quocumque voluerit, vertet illud.* Hoc enim, tamquam specialissimum quid, ut patet ex phrasi locutionis, attribuitur Deo; quod scilicet moveat, et ad libitum moveat regis cor, idest voluntatem. Quod si solius Dei, tamquam agentis exterioris, est movere voluntatem regis, á simili utique ipse solus, secundum scripturam hanc, movebit voluntatem cujuscumque alterius hominis. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO DECIMA,

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Secundo, utrum de necessitate moveatur á suo objecto.

Tertio, utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.

Quarto, utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Pro negativa. == Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter.

1. Agens naturale dividitur contra voluntarium, ut dicitur 2. Physic. tex. 19. Ergo voluntas non movetur ad aliquid naturaliter.

2. Id, quod est naturale alicui, inest ei semper. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

Maior, quia calor, qui est naturalis igni, semper ei inest.

3. Quod movetur naturaliter, est determinatum ad unum. Voluntas non est determinata ad unum, sed se habet ad opposita. Ergo voluntas non movetur naturaliter.

Maior, quia natura est determinata ad unum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Intellectus intelligit aliquid naturaliter, scilicet prima principia. Ergo voluntas vult aliqua naturaliter.

Conseq. prob., quia motus voluntatis sequitur actum intellectus.

Determinatio.

Quid sit naturaliter moveri voluntatem.

Ad intelligendum quid sit voluntatem naturaliter moveri, oportet scire quot modis dicatur natura. Natura enim multipliciter dicitur, ut Boëtius dicit in libro de duabus naturis. Et Arist. 2. Physic. sed in proposito dupliciter potest accipi. Quandoque enim natura dicitur principium intrinsecum motus et quietis in rebus mobilibus, et natura sic accepta est vel forma, vel materia. Quandoque vero accipitur natura, ut significat substatiam, vel entitatem rei, et sic non solum natura est in rebus compositis ex materia et forma, sed in quacumque re habente esse quocumque modo sive sit substantia, sive accidens, sive simplex, sive composita. Et secundum hoc dicimus naturam divinam, angelicam, humanam, leoninam, et iterum naturam quantitatis, albedinis, naturam intellectus, voluntatis, sensus, et similiter in aliis. Illud igitur dicitur naturale alicui secundum primam acceptionem naturæ quod convenit ei ratione suæ formæ, vel ratione materiæ, et secundum hoc dicimus motum circularem esse naturalem corpori cœlesti, motum deorsum lapidi, motum sursum igni, quia hujusmodi motus conveniunt his rebus ratione propriæ formæ, vel materiæ. Juxta vero secundam acceptionem naturæ, illud dicitur naturale alicui, quod convenit ei secundum suam substantiam, idest per se, secundum quem modum dicimus Deum secundum suam naturam esse bonum, sapientem, etc. et angelum esse intellectualem. Ignem calidum, solem, luminosum, et similiter in aliis.

Et in hoc sensu, quæritur an voluntas ad aliquid moveatur naturaliter. Non enim potest intelligi de naturali secundum primam acceptionem, quia voluntas non est composita ex materia et forma. Unde sermo est de secunda acceptione naturæ, et sensus est, an voluntas secundum suam substantiam per se moveatur in aliquid.

1.ª CONCLUSIO. Voluntas naturaliter movetur in aliquid.

Probatur. Quandocumque alicui rei convenit aliquis motus, qui non est ei naturalis, et per se, necesse est ut talis motus reducatur in aliquem motum, qui ei conveniat per se, et naturaliter. Sed voluntati convenit moveri ad aliqua, non per se, et naturaliter: sicut quando movetur in aliquid, quod potest velle, et non velle, et velle hoc, vel illud. Ergo hujusmodi motus reducendi sunt in aliquem motum; qui per se, et naturaliter conveniat voluntati.

Maior prob., quia ea, quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid, quod per se inest, sicut in primum. Unde semper principium omnium quæ conveniunt rei, debet esse naturale.

Et confirmatur conclusio et ejus ratio ex his, quæ apparent in intellectu. Intellectus enim cognoscit conclusiones, sed quia hoc non convenit ei per suam naturam, ita scilicet, ut per solum naturale lumen ipsas cognoscat, hujusmodi cognitio reducitur ad naturalem cognitionem, quæ est cognitio principiorum, quorum cognitio est naturalis intellectui.

2.ª Conclusio. Voluntas naturaliter movetur in bonum universale, in ultimum finem, et in omnia ea, quæ naturaliter conveniunt volenti, ut sunt esse, vivere, etc.

Prob., quoad singulas partes et quod tendat naturaliter in bonum universale. Omnis potentia naturaliter tendit in suum objectum. Sed voluntas est potentia cujus objectum est universale bonum. Ergo voluntas naturaliter tendit in bonum universale. Quod tendat naturaliter in ultimum finem. Ita se habet ultimus finis in appetibilibus, sicut prima principia in intelligibilibus. Sed intellectus naturaliter cognoscit prima principia. Ergo voluntas naturaliter tendit in ultimum finem.

Quod tandem naturaliter tendat in ea, quæ naturaliter conveniunt volenti, manifestatur, quia per voluntatem appetimus non solum ea quæ pertinet ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum universale voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis: ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui et esse et vivere et alia hujusmodi, quæ respiciunt consistentiam naturalem, quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, tamquam particularia bona.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod voluntas non dividitur contra naturam, sicut una res contra aliam rem, ita ut voluntas sit alia res a natura, sed dividitur voluntas contra ipsam naturam, sicut causa contra aliam causam. Alius enim est modus proprius causandi ipsius naturæ et alius est proprius modus causandi ipsius voluntatis. Natura enim est determinata ad unum, unde non est domina sui actus. Voluntas vero est domina sui actus et est ad utrumlibet. Et quia voluntas est natura quædam, eo quod non sit divisa contra naturam, ut res contra rem, sequitur quod voluntati conveniat duplex modus agendi. Unus convenit voluntati, ut natura est et alter voluntati, ut voluntas est: sed modus causandi naturæ conveniens, convenit voluntati per participationem, quatenus scilicet ipsa voluntas in natura fundatur et eam præsupponit. Unde ad formam argumenti, concesso antecedente, sic exposit, negatur consequentia. Ex hoc enim quod agens voluntarium dividitur contra agens naturale, non sequitur nisi quod voluntas sit alia causa, non quod sit alia re, et ex hoc, quod voluntas est natura quædam, sequitur quod naturaliter ad aliquid moveatur.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod in rebus materialibus aliquid potest esse naturale alicui dupliciter. Uno modo, tamquam consequens formam rei. Alio modo, tamquam consequens materiam.

Sicut igni est naturalis calor, quia consequitur formam ipsius ignis, et eidem igni naturalis est motus sursum, qui motus consequitur materiam. Quod igitur est naturale rei, tamquam consequens ejus formam, semper inest, ut patet de calore in igne; non autem quod est naturale, consequens materiam rei. Ignis enim non semper movetur sursum, sed solum quando est extra locum suum naturalem. Ratio horum est, quia forma est actus, materia vero est potentia. Unde, quod convenit rei per formam, semper actu inest; quod vero convenit rei per materiam, quandoque actu, et quandoque in potentia inest. Motus autem sequitur rem ex parte materiæ, quia motus est actus existentis in potentia. Voluntas autem quamvis materiam non habeat, habet tamen potentialitatem, quatenus aliquando est in potentia volens, et quandoque actu, et hanc potentialitatem sequitur motus, et propterea non est necesse ut semper voluntas moveatur, sed solum quando est in aliqua determinata dispositione. Quod si aliqua voluntas est purus actus, nullam habens potentialitatem, ut est voluntas divina, semper est in actu volendi.

Ad formam igitur argumenti, negatur universaliter maior: potest enim aliquid esse naturale alicui, et tamen non semper in actu ei convenire, scilicet quæ consequuntur materiam rei. Ad probationem dicitur probare, quod ea, quæ sunt naturalia ex parte formæ, semper insunt, quod est verum, ut ostensum est.

Ad 3. Dicitur, quod maior propositio est vera in natura, non autem est vera in voluntate: et ratio est, quia naturæ semper respondet unum proportionatum ita quod naturæ in genere respondet unum genere, et naturæ individuatæ respondet aliquid unum individuale, et sic naturæ quomodocumque acceptæ semper respondet aliquod unum, et per consequens semper ordinatur ad unum. Voluntati autem quomodocumque acceptæ, scilicet secundum speciem, et secundum numerum, semper respondet aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut intellectui respondet verum, vel ens: et ratio est, quia voluntas est quædam immaterialis virtus, quæ ideo præponderat omnibus individuis rerum materialium et quia sub hoc bono communi continentur multa particularia bona, ad quæ voluntas non determinatur; ideo stat quod voluntas naturaliter moveatur ad aliquid, scilicet ad commune bonum et tamen quod non sit determinata ad unum respectu eorum, quæ continentur sub illo communi bono, ad quod naturaliter determinatur.

Vel sub aliis verbis respondetur ad gumentum, dicendo quod maior proposito vera est, non solum in natura, sed etiam in voluntate; in hoc tamen sensu, quod omne illud, quod movetur naturaliter, determinatur ad unum, scilicet respectum naturalis motus. Unde sicut grave non potest tendere nisi deorsum naturaliter, sic voluntas non potest moveri nisi in bonum verum, vel apparens; sed quia voluntas non movetur naturaliter ad omnia bona particularia, sed libere, ideo, respectu horum non est determinata ad unum. Ratio autem quare natura semper est determinata ad unum non autem voluntas, est, quia naturæ semper respondet aliquod unum proportionatum, ut dictum est, et ideo tum natura in genere, tum in specie, tum in individuo est determinata ad unum. Voluntati autem respondet semper bonum in communi, et ideo non est determinata, nisi ad illud bonum commune; ab bona vero particularia libere se habet.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur de necessitate á suo objecto.

Pro affirmativa== Videtur quod voluntas moveatur de necessitate á suo objecto.

1. Omne motivum, si sit sufficiens, de necessitate movet suum mobile, ut

dicitur 3. de anima tex. 54. Sed objectum comparatur ad voluntatem, ut motivum ad mobile. Ergo objectum ex necessitate movet voluntatem.

2. Intellectus ex necessitate movetur á suo objecto. Ergo pari ratione, et voluntas á suo objecto ex necessitate movetur.

Conseq. prob., quia sicut intellectus est vis immaterialis, ordinata ad objectum universale, ita et voluntas.

3. Voluntas ex necessitate vult finem, et ea, quæ sunt ad finem. Ergo voluntas ex necessitate movetur á suo objecto.

Conseq. prob., quia objectum voluntatis est finis, et ea, quæ sunt ad finem: Omne enim, quod quis vult, aut est finis, aut est ordinatum ad finem.

Antec., quoad primam partem, scilicet quod velit ex necessitate finem. Sicut se habet primum pricipium in speculativis, ita se habet ultimus finis in appetibilibus. Sed primum principium tale est, ut ei ex necessitate intellectus assentiat. Ergo finis ex necessitate movet voluntatem.

Quoad aliam patem, scilicet quod ea quæ sunt ad finem, sint ex necessitate volita, quia finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Cum igitur finis sit necessario volitus, necessario etiam erunt volita ea, quæ sunt ad finem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Potentia, quæ est ad opposita, non movetur ex necessitate ab aliquo oppositorum. Sed voluntas est potentia quæ se habet ad opposita. Ergo voluntas non movetur necessario ab aliquo oppositorum.

Minor. Potentiæ rationales sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis. Ergo voluntas est ad opposita.

Determinatio.

Distinctio. Voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitum actus, idest ut actu velit: alio modo, quantum ad specificationem actus, ut scilicet velit hoc.

1.ª Conclusio. Voluntas quoad exercitium actus á nullo objecto ex necessitate movetur.

Prob., quia potest aliquis de quocumque objecto non cogitare et per consequens, nec actu velle illud.

2.ª Conclsio. Voluntas, quoad specificationem, movetur necessario ab universali objecto, quod est beatitudo.

Prob. Quod secundum omnem considerationem est bonum, necessario movet voluntatem, dum sibi tale bonum proponitur. Sed bonum universale, quod est beatitudo, est secundum omnem considerationem bonum. Ergo quando proponitur voluntati ex necessitate ipsam movet, quoad specificationem; ita ut illud necessario velit, et non ejus oppositum.

3.ª Conclusio. Voluntas non movetur necessario ab aliquo particulari bono.

Prob. Quod secundum aliquam considerationem deficit á ratione boni, non necessario movet voluntatem, secundum scilicet considerationem quæ deficit á ratione boni. Sed omne particulare bonum, secundum aliquam considerationem deficit á ratione boni. Ergo secundum hanc considerationem potest á voluntate repudiari.

Et manifestatur maior utriusque rationis á simili. Nam in motu cujuslibet potentiæ á suo objecto, consideranda est ratio, per quam objectum movet potentiam. Si enim in aliquo objecto sit ratio motiva potentiæ, necessario movet. Si autem secundum aliquam considerationem deficiat ratio motiva, tunc non movet. Sicut ratio qua objectum visus movet visivam potentiam, est esse coloratum: unde si proponatur visui color ex necessitate movet quoad specificationem; quoad exercitium enim, non necessario movet quia potest quis etiam præsente objecto divertere alio visum. Sed si tale objectum ex una perte coloratum actu sit, ex altera vero parte non

non sit actu coloratum, tunc ex una parte movebit necessario, non autem ex altera. Et quia sicut coloratum est objectum visus, sic bonum est objectum voluntatis, ideo quod est universale bonum, ex nulla parte á bonitate deficit et necessario movet; sed si secundum aliquam considerationem á ratione boni deficiat, non necessario movebit.

Possunt hæ conclusiones ultimæ in unam reduci hoc modo.

Conclusio. Voluntas quoad specificationem movetur necessario ab aliquo objecto, et ab aliquo non movetur necessario; necessario inquam, á bono universali, et non necessario á bono particulari.

Prob. Quod secundum omnem considerationem est bonum, necessario movet voluntatem: et quod secundum aliquam considerationem deficit á ratione bonitatis, non necessario movet. Sed bonum universale secundum omnem considerationem est bonum, et particulare deficit secundum aliquam considerationem á ratione bonitatis. Ergo universale bonum necessario, et particulare non necessario movet voluntatem.

Maior prob. Ad verbum, ut probata fuit utraque maior in ratione ad dictas conclusiones.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod si sit sermo de motione quoad exercitium, negatur minor. Non enim objectum est motivum sufficiens voluntatis, quoad exercitium, sed requiritur aliquid aliud, tum intrinsecum, tum extrinsecum movens, ut quæst. præced. dictum est. Si vero sit sermo de motu, quoad specificationem, dicitur ad minorem, quod non omne voluntatis objectum est sufficiens motivum voluntatis, sed solum illud quod secundum omnem considerationem habet rationem boni. Unde hoc bonum necessario movet, quod est universale bonum; bonum vero particulare, cum non undequaque rationem boni habeat, non necessario movet.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod intellectus movetur ex necessitate ab objecto, non quocumque, sed ab eo quod est semper et ex necessitate. Ab eo enim quod potest esse verum et falsum, scilicet á contingenti, non movetur ex necessitate. Sic etiam de voluntate dicendum est, quod ab eo bono, quod est undequaque bonum, ex necessitate movetur, non autem á bono particulari, quod potest secundum aliquam considerationem deficere á ratione boni.

Ad 3. Dicitur quod finis est duplex, scilicet ultimus simpliciter, et ultimus secundum quid, seu in tali genere. Et similiter ea quæ sunt ad finem, sunt in duplici differentia. Quædam sunt ita necessaria, ut sine ipsis non possit consequi quis finem. Quædam vero sunt, sine quibus aliquis consequitur finem. Finis ultimus simpliciter, qui est ipsa beatitudo, necessario movet voluntatem, et similiter ea quæ sunt necessaria ad finem. Alii vero fines et ea quæ non sunt necessaria ad consequendum finem, non movent necessario voluntatem. Et quamvis finis sit ratio volendi ea quæ sunt ad finem; tamen, non eodem modo est ratio volendi omnia. Est enim ratio volendi ea, quæ sunt necessaria ad finem, sic, ut necessario illa sint volita, sicut finis ipse, quia sine ipsis non potest quis adipisci finem; eorum vero quæ non sunt necessaria, non est similis ratio; ut sint volita quin possint esse non volita, sicut intellectus necessario assentit conclusionibus, sine quibus principia non possunt esse vera, non autem aliis.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

Pro affirmativa==Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur ab inferiori appetitu.

1. Rom. 7. dicit Apost. *Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio;* quod dicit propter concupiscentiam, quæ est passio quædam appetitus inferioris. Ergo voluntas ax necessitate movetur á passione.

2. Non est in potestate voluntatis quod statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud, ad quod passio inclinat, et sic ex necessitate illud vult.

Couseq. prob., quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur 3. Ethic. cap. 4.

3. Voluntas non potest moveri ad aliquod particulare volendum nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Antec. Sicut se habet ratio universales ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Sed ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari. Ergo nec voluntas potest moveri ad aliquid particulare, nisi mediante appetitu particulari.

Minor hujus prob., quia causa universalis non applicatur ad effectum particularem, nisi mediante causa particulari.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Gen. 4. dicitur: *sub te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius.* Ergo voluntas hominis non movetur necessario ab appetitu inferiori.

Determinatio.

Distinctio. Cum passio appetitus sensitivi moveat voluntatem, per hoc quod homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse bonum, quod quando existit extra passionem illam, non ita judicat, ut dictum est quæst. præced. art. 2., duobus modis contingit immutatio hominis per passionem. Uno modo sic quod ratio totaliter ligetur per hujusmodi passionem, ita quod homo usum rationis non habeat, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam, vel propter aliquam aliam perturbationem furiosi, vel amentes fiunt. Alio modo, sic quod ratio non totaliter absorbeatur á passione sed remaneat quantum ad aliquid ejus judicium liberum. Primus immutationis modus nihil relinquit de voluntate, secundum quod voluntas est. Secundus vero relinquit tantum de voluntate, quantum relinquit de ratione et de rationis usu.

1.ª Conclusio. Homo in quo passio totaliter ligatur, per passionem necessario movetur á passione appetitus inferioris, quoad specificationem.

Prob. Animalia bruta ex necessitate sequuntur impetum passionis. Ergo homo in quo totaliter ligatur usus rationis necessario sequitur passiones sensus.

Conseq. prob., quia eadem ratio est de brutis et de hominibus in quibus totaliter ligatur usus rationis, quoad hoc quod est non libere operari.

2.ª Conclusio. Homo in quo judicium rationis non totaliter ligatur á passione non movetur necessario á passione appetitus sensitivi.

Prob. In quo est libertas, non movetur necessario ab aliquo. Sed in homine in quo ratio non est totaliter ligata, est libertas. Ergo homo in quo judicium rationis non totaliter ligatum non necessario movetur ab appetitu inferiori.

Minor prob., quia voluntas sequitur rationem. Unde si ratio sit libera á passionibus, ita ut non sit ab ipsis ligata etiam voluntas libera remanet ad operandum et ad volendum hoc, vel illud secundum quod ratio ei proponit.

3.ª Conclusio. Voluntas non movetur de necessitate ab inferiori appetitu.

Prob. ex dictis; nam aut passio totaliter ligat rationem, aut non totaliter ligat. Si totaliter ligat, non remanet aliquis actus voluntatis in homine, ut voluntas

est et per consequens tunc nec necessario, nec non necessario movetur voluntas cum nullus in hujusmodi homine, sit actus voluntatis. Si vero non totaliter liget rationem, tunc motus voluntatis remanet liber, secundum modum, quo ratio á passione libera remanet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostol. dicit: *quod odi malum, illud facio*, idest concupisco; tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire, et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad 2. Dicitur, quod cum in homine sint duæ naturæ, scilicet sensitiva, et intellectiva, in triplici dispositione potest ipse homo inveniri. Aliquando enim natura sensitiva totaliter subjicitur rationi, ut in virtuosis contingit. Aliquando é contra ratio totaliter ligatur et oprimitur á passione sensitiva, sicut accidit in amentibus. Aliquado vero ratio obnubilatur quidem á passione, sed non totaliter absorvetur. Unde remanet aliquid rationis liberum. Tunc ad antec. dicitur, quod si in eo sit sermo de homine, secundum primam dispositionem, scilicet quando sensitiva pars totaliter rationi subjicitur, est falsum: homo enim in illa dispositione existens repellit, et moderatur omnes passiones sensitivas. Si in eodem antecedente sermo sit de homine constituto in secundo modo dispositionis, verum quidem est, sed negatur consequentia. In homine enim, in quo, passiones totaliter absorbent rationem, non remanet aliquid de voluntate. Unde licet verum sit, quod talis homo non potest resistere passionibus, non sequitur, quod voluntas necessario moveatur, sed potius quod nullo modo moveatur, cum in hujusmodi homine actus voluntatis, ut sic, non inveniantur. Si tandem sit sermo de homine in tertia dispositione constituto, negatur etiam antec., est enim in potestate voluntatis tunc, vel totaliter passionem reprimere, vel saltem se tenere, ne passionem sequatur.

Ad 3. Neg. antec. Ad prob. negatur maior, non enim est similis ratio de ratione universali, et æstimatione particulari ex una parte, et de voluntate, et appetitu sensitivo ex altera. Ratio enim universalis non pertingit ad particulare ut sic, nisi mediante particulari æstimatione. Voluntas vero non solum movetur á bono universali, sed etiam á bono particulari apprehenso á sensu, et ideo intellectus non potest aliquod particulare cognoscere, ut sic, idest ut particulare est; voluntas vero potest appetere bonum particulare, absque hoc quod illud particulare bonum sit appetitum á sensitivo appetitu. Non est igitur necessarium, ut appetitiva potentia sensitiva attingat bonum particulare, ad hoc ut idem bonum moveat voluntatem, sed sufficit ut illud particulare bonum it ab aliqua apprensiva potentia, puta imaginativa, vel cogitativa apprehensum, et antequam attingatur ab appetitu sensitivo, potest á voluntate appeti; et propter hoc multa volumus, et operamur, non quidem absque apprehensione sensitivæ virtutis, sed absque passione appetitus sensitivi. Et ad id, quod dicitur, quod causa universalis non applicatur ad aliquem particularem effectum, nisi mediante causa particulari, jam patet responsio, quod voluntas non attingit particulare bonum, nisi sit apprehensum á sensu, tamen non est necesse ut illud particulare bonum sit prius appetitum á sensitivo appetitu.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

Pro affirmativa. = Videtur quod voluntas de necessitate moveatur á Deo.

1. Omne agens, cui resisti non po-

test, ex necessitate movet. Sed Deus est agens, cui resisti non potest. Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

Minor, quia Deus est infinitæ virtutis, cui resisti non potest, juxta illud Apost. Rom. 9. *voluntati ejus quis resistit*?.

2. In illa, quæ naturaliter vult, movetur voluntas ex necessitate, ut dictum est. Sed quod in voluntate Deus operatur, est voluntati naturale. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud, ad quod á Deo movetur.

Minor prob., quia unicuique rei naturale est id, quod in ea Deus operatur, ut August. dicit in 26. contra Faustum cap. 3.

3. Impossibile est voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle, et sic ex necessitate á Deo movetur.

Antec. prob.. quia sequeretur, quod operatio Dei esset inefficax, quod est impossibile.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccles. 15. dicitur, quod *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Ergo Deus non ex necessitate movet hominis voluntatem.

Determinatio.

Conclusio. Deus movet voluntatem sic, quod non ex necessitate ipsam ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his, ad quæ naturaliter movetur.

Vel sub aliis verbis. Deus non movet voluntatem ex necessitate, nisi in his, ad quæ naturaliter voluntas movetur.

Prob. Illud, quod secundum suam naturam non est determinatum ad unum, sed se habet indifferenter ad multa, non movetur á Deo ex necessitate, nisi ad id, ad quod illud naturaliter aptum natum est moveri. Sed voluntas est activum principium, quod secundum suam naturam non est determinatum ad unum, sed indifferenter se habet ad multa. Ergo voluntas sic movetur á Deo, ut non determinetur de necessitate ad unum, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in naturalibus.

Maior prob., quia ad providentiam divinam non pertinet, naturas rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate, et ex causis contingentibus consequuntur effectus contingentes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod maior est vera de aliquibus agentibus, non tamen de omni agente verificatur. Duplex est enim agens. Aliquod cujus virtus se extendit solum ad hoc, ut aliquid fiat per rem, quam movet: sicut si quis projiceret lapidem sursum, ut aliquid sursum existens percutiat, tunc tale agens se extendit sua virtute ad hoc, ut aliquid fiat per lapidem, ut scilicet moveatur sursum, sed non ad hoc ut conveniat naturæ rei motæ ascendere sursum, necne. Et de hujusmodi moventibus verificatur, quod ex necessitate movent; lapis enim projectus sursum violenter, necessario sursum movetur. Aliud vero est agens, cujus virtus se extendit non solum ad hoc, ut aliquid fiat per rem motam, sed etiam ad hoc, ut fiat, secundum quod competit naturæ rei, quam movet: et tale agens non semper movet ex necessitate, sed movet secundum convenientiam naturæ rei, quam movet, ita quod si res sit talis naturæ ut de necessitate ad aliquid moveatur; necessario movetur; si contingeter, contingenter. Et quia voluntas divina non solum se extendit ad hoc, ut aliquid fiat per rem motam, sed etiam ut eo modo fiat, quo congruit naturæ rei motæ, ideo voluntas nostra, quæ de sua natura indifferens est et libera, libere á Deo movetur. Unde magis repugnaret divinæ motioni, ut voluntas ex necessitate ad omnia moveretur, quam

si moveatur libere, quia illud est contra naturam voluntatis, hoc vero est ei naturale.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod voluntati naturale est, quod Deus operetur in ea aliquid, ut naturaliter fiat in ea: puta quod velit ultimum finem, et aliquid contingenter, et libere, ut sunt ea, quæ non sunt necessaria absolute ad finem.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod si ponatur Deum movere voluntatem ad aliquid, impossibile est voluntatem illud non velle, impossibile quidem non simpliciter, sed ex suppositione: supposito enim quod Deus voluntatem moveat efficaciter ad aliquid, voluntas illud vult, sed tamen libere vult.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 10.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Scripturis, quod voluntas aliquid vult naturaliter. Hoc autem facit, quandocumque demonstrat, voluntatem esse determinatam ad unum ita, quod oppositum velle non potest. Idem enim est sic velle, quod est, velle naturaliter. Insinuatur vero hoc psal. 118. *Beati,* etc. secundum quod in sensu illo, qui á Divo Augustino ei tribuitur, intelligitur. Vide ergo dictum illud *quæst*, 5. *a.* 8. *appen. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod voluntas non movetur de necessitate ab objecto suo. Ut per hoc, quod dicitur Deuter. 30. « Considera, quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam, et bonum, et e contrario mortem, et malum : ut diligas dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, etc. Si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris, etc.» Elige ergo vitam ut diligas Dominum Deum tuum, et obedias voci ejus, etc.» Ex his enim concludendum scholasticis sapientibus liquido relinquit scriptura, quod voluntas hominis non de necessitate movetur ab objecto suo, quin scilicet non possit velle in oppositum. Item, quotiescumque scriptura narrat ex una parte propositum fuisse populo Israelitico objectum hoc, scilicet manna. *Exod.* 16. fructus terræ promissionis, *Numer.* 13. similiaque, et ex alia parte narrat populum his visis non obstantibus stomachatum, ad contrariaque appetenda insurrexisse ; toties ipsa, quasi scholastice loquens dicit, quod voluntas á suo objecto non necessario movetur. *Secundo* vides, etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod voluntas non movetur de necessitate á passione appetitus sensitivi ita, ut non possit ei resistere, ut hic ad *secundum.* Ut Gen. 4. *Sub te erit,* etc. secundum quod *in argumen. cont.* Pro quo vide veritates aureas super totam legem veterem. *Genes.* 4. *concl.* 6. 7. Item insinuatur idipsum per hoc, quod narratur *Genes.* 6. 7. quod ex passione luxuriam exercentes puniti sunt á Deo. Et simile de Sodomitis *cap.* 19. Et *Roman.* 1. Ab effectu enim isto, scilicet quod Deus punivit peccata, et peccatores ex passione appetitus sensitivi peccantes, scholasticis monstrat scriptura, conclusionem hanc debere inferri : quod videlicet voluntas non movetur de necessitate á passione sensualitatis, ita, quod non possit, si velit, reniti. Ratio est apertissima : quia scilicet peccata carnis talia non essent peccata, et per consequens nec pro talibus punienda, si non essent voluntaria. Voluntaria vero non essent, si voluntas ad ea facienda cogeretur ita, quod non posset in contrarium, ut patet de amentibus, et ex *D. Aug.* vulgatissimo dicto: «Peccatum non est peccatum, nisi si voluntatium.» *Secundo* vides quomodo ex his, etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á

scripturis, et Concilio, quod voluntas non movetur de necessitate á Deo. Ut Eccles. 15. *Deus*, etc. secundum quod in arg. cont. Item per hoc, quod narratur passim in scripturis, quod bona justorum, puta, Abel, Enoch, Noe, Abrahæ, Moysis, Davidis, etc. sunt á Deo laude digna judicata, et tamquam virtuosa remunerata, quod utique non esset, nisi fuissent voluntaria. Voluntaria autem esse non potuissent, si voluntas contra suum naturalem instinctum de necessitate coactionis mota fuisset ad illa exequenda: ut vel tenuiter intelligentibus patet. Ab effectu ergo isto, scilicet retributione bonorum factorum, inferre voluit scriptura, scholastice loquendo, quod voluntas per motionem divinam ad bonum non cogitur. Insinuatur et á Concilio *Tridentino*, sessione sexta, canone quarto. «Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium á Deo motum, et excitatum Deo excitanti atque vocanti non posset dissentire, si velit, anathema sit.» *Secundo* vides, etc.

QUÆSTIO UNDECIMA,

DE FRUITIONE, QUÆ EST ACTUS VOLUNTATIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fruitione: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Secundo, utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis.

Tertio, utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Quarto, utrum sit solum finis habiti.

ARTICULUS I.

Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Pro negativa.=Videtur quod frui non sit actus appetitivæ potentiæ.

1. Capere fructum humanæ vitæ, qui est beatitudo, est actus intellectus ut supra ostensum est, quæst. 3. art. 8. Sed frui nihil aliud esse videtur, quam capere fructum humanæ vitæ, qui est beatitudo. Ergo frui est actus intellectus et non voluntatis.

2. Quælibet potentia habet proprium fructum. Ergo cujuslibet potentiæ est frui.

Antec. prob., quia quælibet potentia habet proprium finem, ut visus cognoscere visibile, auditus audibile, et sic de aliis: finis vero est perfectio rei et fructus ejus.

Conseq., quia frui est capere fructum qui est finis rei.

3. Delectatio sensibilis pertinet ad sensum, et eadem ratione delectatio intellectualis pertinet ad intellectum. Sed fruitio delectationem quamdam importat. Ergo fruitio non est actus potentiæ appetitivæ, sed intellectus.

Maior, quia quælibet potentia delectatur in suo objecto.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Amor pertinet ad potentiam appetitivam. Sed *frui est amore inhærere alicui rei, propter seipsam*, ut August. dicit 1. de Doc. Christ. c. 4. Ergo frui pertinet ad potentiam appetitivam.

Determinatio.

CONCLUSIO. Fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Prob. Amor et delectatio, quam aliquis habet de ultimo expectato bono, est actus potentiæ appetitivæ. Sed frui pertinet ad amorem et delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato bono. Ergo fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Maior, quia ultimum bonum est ultimus finis, qui est objectum voluntatis. Unde amor et delectatio de ultimo fine, est actus appetitivæ potentiæ.

Minor manifestatur. Pro quo est scien-

dum quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur et unum ex altero derivari: sed utrum nomen fruitionis derivetur ex fructu, vel nomen fructus ex fruitione, nihil ad propositum refert. Probabile tamen videtur quod nomen fruitionis ex fructu derivetur: quia fructus videtur nobis esse quid manifestius secundum sensum. Unde nomen fruitionis videtur desumptum á sensibilibus fructibus et quia fructus est ultimum, quod ex arbore expectatur et cum quadam suavitate percipitur, propterea nomen fruitionis translatum est ad significandum amorem et delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato bono intelligibili, quod est ultimus finis, et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod capere fructum humanæ vitæ ultimum, pertinet ad intellectum et voluntatem, secundum tamen diversas rationes. Visio enim Dei, inquantum est visio, pertinet ad intellectum, inquantum vero est finis et bonum pertinet ad voluntatem. Fruitio autem pertinet ad beatitudinem, ut beatitudo est finis et bonum et quia ut sic est objectum voluntatis, ideo actus fruitionis est ejusdem voluntatis actus.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi. Unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ inquantum est bonum, pertinet ad vim appetitivam, quæ movet alias potentias ad suos fines et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum potentiarum ad finem pertingit.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis et complacentia ejus, quod offertur, ut conveniens. Primum pertinet ad potentiam apprehensivam. Alterum vero ad vim appetitivam et in hoc, delectationis ratio completur.

ARTICULUS II.

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Quod frui sit tantum hominum.

Videtur quod frui sit tantum hominum.

1. August. lib. 1. de Doct. Christ. c. 3. dicit, quod *nos homines sumus, qui fruimur et utimur*. Ergo alia animalia frui non possunt.

2. Quæ possunt frui, possunt pertingere ad ultimum finem. Sed alia animalia non possunt pertingere ad ultimum finem. Ergo alia animalia non possunt frui.

Maior, quia frui est ultimi finis. Unde qui ad ultimum finem non pertingit frui minime potest.

3. Si frui pertineat ad appetitum sensitivum, videtur etiam quod possit pertinere ad appetitum naturalem. Sed frui non pertinet ad appetitum naturalem. Ergo nec ad sensitivum et sic brutorum non est frui.

Maior, quia sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Unde si sensus fruitur, quia est sub intellectu, ita et naturalis appetitus fruetur, quia est sub sensu.

Minor prob., quia appetitus naturalis non est delectari.

Quod conveniat etiam brutis.

Aug. lib. 83. Qq. quæst. 30. dicit, quod *frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiæ.*

Determinatio.

Distinctio. Ea, quæ ordinantur ad finem, sunt in duplici differentia. Quædam enim nullam habent cognitionem finis, ad quem ordinantur et hæc sunt ea quæ sola naturali inclinatione ad finem moventur, ut sunt gravia et levia et cætera cognitione carentia. Quædam vero cognitionem finis habent; sed hæc adhuc in duplici serie distinguuntur. Quædam enim habent perfectam cognitionem.

Quædam vero habent cognitionem imperfectam finis. Perfecta cognitio est, qua cognoscitur, non solum id, quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni, et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Cognitio vero imperfecta est, qua cognoscitur, non quidem ratio finis in universali, sed solum particulariter et hæc cognitio convenit brutis. Et sic sunt tria, quæ ordinantur ad finem. Quædam cognitione carentia. Quædam quæ habent cognitionem imperfectam finis. Et tandem alia, quæ cognitionem perfectam habent.

1.ª Conclusio. Ea, quæ cognitione carent, non fruuntur fine, quem consequuntur.

Prob. His, in quibus non invenitur potentia imperans, non convenit fruitio finis. Sed in rebus cognitione carentibus non invenitur potentia imperans. Ergo rebus cognitione carentibus non convenit fruitio.

Maior, quia frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem, per modum exequentis, sed potentiæ imperantis executionem, ut dictum est art. præced. ad 2.

Minor, quia in rebus cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem, per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum. Potentia tamen, ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem, appetitus movet alias potentias. Unde manifeste sequitur quod in carentibus cognitione, non invenitur fruitio.

2.ª Conclusio. In rebus habentibus cognitionem finis imperfectam, ut sunt animalia bruta, invenitur fruitio, secundum rationem imperfectam.

Prob., quia virtutes sensitivæ brutorum non sunt imperantes libere, sed secundum naturalem instinctum ad ea, quæ apprehendunt, moventur.

3.ª Conclusio. Rationali naturæ convenit fruitio secundum perfectam rationem.

Prob., quia in natura rationali potentiæ appetitivæ sunt libere imperantes.

Quæ tres conclusiones ad unam reduci sic possunt.

Conclusio. Fruitio convenit rationali creaturæ secundum perfectam rationem; brutis secundum imperfectam rationem; aliis vero creaturis nullo modo.

Prima pars prob., quia creaturæ rationales habent perfectam cognitionem finis, secundum rationem universalem, et per consequens potentiam imperantem liberam.

Secunda pars., quia bruta habent imperfectam finis cognitionem, et potentiam imperantem non liberam.

Tertia, quia non habent aliquo modo cognitionem finis, nec per consequens potentiam imperantem, cujus solum est frui.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod August. loquitur de fruitione perfecta.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod non oportet ut frui sit ultimi finis simpliciter, sed ejus, quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad 3. Neg. maior, ad probationem dicitur, quod quamvis appetitus naturalis sit sub sensitivo, tamen non sequitur quod ei conveniat fruitio sicut sensui, quia sensus participat aliqualem cognitionem. Appetitus vero naturalis, præcipue in his, quæ ratione carent, nullo modo cognitionis rationem participat.

Ad argumentum pro altera parte. Dicitur, quod Aug. loquitur de fruitione imperfecta.

ARTICULUS III.

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Pro negativa. = Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis.

1. Homo non est ultimus finis alterius. Sed quis potest frui homine. Ergo frui, non est tratum ultimi finis.

Minor, quia Apost. ad Philemonem dicit: *Ita frater ego te fruar in domino*, et tamen Apostolus non posuerat ultimum finem in Philemone.

2. Frutus Spiritus sancti, ut sunt gaudium, pax et hujusmodi, non habent rationem ultimi, et tamen ipsis fruimur. Ergo fruitio non est tantum ultimi finis.

Conseq. prob., quia fructus est, quo aliquis fruitur.

3. Fruitio non est ultimus finis hominis. Sed quis fruitur sua fruitione. Ergo fruitio non est solum ultimi finis.

Maior, quia ultimus finis hominis est solum bonum increatum, quod est Deus.

Minor, quia actus voluntatis supra seipsos reflectuntur: volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: *voluntas enim est, per quam fruimur*, ut ait. Aug. 10. de Trin. Ergo aliquis fruitur sua fruitione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ejus solum, quod propter aliud non appetitur, est fruitio. Sed solum ultimus finis est, qui propter aliud non appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

Maior, quia Aug. dicit 10. de Trin. c. 11. quod *non fruitur si quis id, quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Ad rationem fructus, cujus solum est fruitio, duo pertinent. Primum est, quod sit ultimum. Alterum vero est, quod delectet appetitum quadam dulcedine, vel delectatione.

2ª. *Distinctio.* Aliquid potest dici ultimum dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid. Ultimum simpliciter est, quod ad aliud non refertur. Ultimum secundum quid est, quod est ultimum solum respectu aliquorum, tamen ad aliud ordinatur.

3.ª *Distinctio.* Quod non est ultimum simpliciter, sed respectu aliquorum, quod tamen ad aliquid aliud ordinatur, est duplex. Quoddam quod habet in se aliquam delectationem; sicut est medicina dulcis, quæ est quoddam ultimum respectu pharmacopolæ, tamen ordinatur ad sanitatem, habet in se delectationem quamdam, scilicet dulcedinem. Quoddam vero est, quod est ultimum quidem respectu aliquorum, sed tamen ad aliud ordinatur, et nullam habet in se delectationem, sicut est potio amara, quæ sumitur propter sanitatem acquirendam.

Primum horum potest dici aliquo modo fructus, sed non simpliciter. Potest dici fructus aliquo modo, quia est aliquo modo ultimum, et habet in se aliquam delectationem. Non simpliciter dici potest fructus, quia non est simpliciter ultimum, nec appetitur præcipue propter delectationem, quam habet, sed propter aliud, ut dictum est. Alterum vero nullo modo potest dici fructus: quia non est in seipso delectabile, quod tamen necessarium est ad hoc, ut aliquid fruibile dicatur.

1.ª Conclusio. Quod appetitur solum in ordine ad aliud, et nullam habet in seipso causam delectationis, non est fruibile.

Prob. Quia hoc nullo modo habet rationem fructus: non est enim ultimum, nec delectabile, ut est amara potio ad sanitatem.

2.ª Conclusio. Eo, quod est ultimum respectu aliquorum, sed tamen est ordinatum ad aliquid aliud et habet in se quod sit delectabile, potest aliquis frui, sed non secundum perfectam rationem fruitionis.

Prob. Quia hoc potest dici aliquo modo fructus, quatenus aliqua ad ipsum ordinantur, et etiam quia est secundum se delectabile, tamen quia non est sim-

pliciter ultimum, sed ad aliud ordinatur, non potest dici fructus secundum perfectam et completam rationem fructus. Unde nec est fruible, secundum perfectam rationem fruitionis.

3.ª Conclusio. Fruitio secundum perfectam rationem fruitionis est solum ultimi finis.

Prob. Eo solo fruimur secundum rationem perfectam et completam fruitionis, in quo voluntas simpliciter quiescit. Sed solum in ultimo fine simpliciter voluntas quietatur. Ergo simpliciter fruitio est solum ultimi finis.

Maior, quia Aug. dicit 10. de Trin, c. 10. quod *fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.*

Minor, quia quamdiu aliquid aliud expectatur, motus voluntatis manet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit, sicut in motu locali, licet illud, quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor, loquendo de fruitione secundum perfectam ejus rationem. Ad probat. dicitur cum Aug. lib. 1. de Doc. Christ. c. 32. quod si Apostolus dixisset solum *te fruar* et non addidisset *in domino* videretur finem delectationis in eo possuisse; sed quia addidit in domino, in domino se possuisse finem atque in eo se frui significavit, ut sic fratre se frui dixerit, non tamquam termino, sed tamquam medio.

Ad. 2. Respondetur dupliciter. Primo, quod aliquid potest dici fructus dupliciter. Uno modo, per comparationem ad arborem producentem, et sic dicitur fructus id, quod producitur ab arbore, ut effectus á causa. Alio modo dicitur aliquid fructus per comparationem ad fruentem: et ad hoc, ut aliquid sic fructus dicatur, requiritur quod sit ultimum bonum expectatum á fruente. Non omni fructu primo modo fruimur, sed solum fructu secundo modo accepto. Tunc ad antecedens dicitur, quod ea, quæ enumerat Apostolus, sunt fructus, quatenus sunt quidam effectus Spiritus sancti in nos et ideo non sequitur, quod his frui debeamus. Et ad formam negatur consequentia. Nam quia fructus Spiritus sancti non habent rationem ultimi, ideo eis non fruimur. Et ad probationem dicitur, quod non omni fructu fruimur, sed solum eo, quod est ultimum expectatum bonum á fruente, fructus autem Spiritus sancti non habent rationem ultimi.

Secundo dicitur, quod loquendo de imperfecta ratione fruitionis, fruimur fructibus Spiritus sancti, quatenus habent in se unde nobis placere possunt licet ad beatitudinem ordinentur. Unde eis frui possumus, sicut quis dulci potest frui medicina: et sic conceditur quod infertur scilicet quod fruitio non sit tantum ultimi finis, si sermo sit de fruitione secundum ejus imperfectam rationem.

Ad 3. Dicitur, quod in ultimo fine duo sunt, scilicet res, quæ est ultimus finis et acquisitio ipsius rei, quæ tamen non sunt duo, sed unus finis acquisitus. Unde frui re, quæ est ultimus finis et ejus acquisitione, non est frui duobus finibus, sed uno fine. Sicut igitur quis potest frui re, quæ est ultimus finis, quæ est Deus et sua fruitione; ita potest quis frui Deo et acquisitione, quæ est actus ipsius voluntatis, ut dictum est. Ad formam igitur dicitur ad maiorem, quod fruitio non est res, quæ est ultimus finis, est tamen acquisitio ultimi finis et pertinet ad ultimum finem et ideo beatus fruitur sua fruitione, eadem fruitione, qua fruitur Deo et sua beatitudine.

ARTICULUS IV.

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

Pro affirmativa.=Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti.

1. Ejus tantum est fruitio, de quo habetur gaudium, non spei, sed rei.

Sed solum de fine jam habito, habetur gaudium, non spei, sed rei. Ergo solius finis habiti est fruitio.

Maior quia August. dicit. 10. de Trin. cap. 11. quod *frui, est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei.*

Minor, quia quamdium res non habetur, est de ea gaudium spei, non rei.

2. Ejus solum est fruitio, quod quietat appetitum. Sed solum finis habitus quietat appetitum. Ergo solius finis habiti est fruitio.

Maior prob., quia sicut superius dictum est, fruitio est proprie ultimi finis, qui solus quietat appetitum. Unde de eo, quod non quietat appetitum, non est fruitio.

Minor, quia non quietatur appetitus nisi de fine jam habito.

3. Frui est capere fructum. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Conseq. prob., quia non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Frui est inhærere alicui rei, propter seipsam, ut August. dicit 1. de doc. Christ. cap. 4. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Conseq. prob., quia potest quis amore inhærere alicui rei propter seipsam, etiam si adhuc non habeatur.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Fruitio est duplex, perfecta et imperfecta. Fruitio perfecta est rei perfecte et omnimode quietantis appetitum. Fruitio imperfecta est rei, quæ vel non perfecte, vel non omnibus modis appetitum satiat, et quietat.

2.ª *Distinctio.* Finis potest haberi dupliciter, scilicet imperfecte et perfecte. Tunc imperfecte habetur, quando habetur tantum in intentione. Tunc vero habetur perfecte, quando habetur, non solum in intentione, sed etiam in re.

Conclusio. Fruitio perfecta est finis perfecte habiti. Fruitio vero imperfecta potest esse finis imperfecte habiti.

Prob. Quia frui importat comparationem quamdam voluntatis ad finem ultimum. Unde si voluntas perfecte habet finem, perfecte fruitur, si imperfecte habet, imperfecta fruitione eo fruitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod est vera de fruitione secundum ejus perfectam rationem, et sic intelligenda sunt verba August.

Ad 2. Dicitur, quod appetitum non quietari perfecte, potest ex duobus procedere. Vel ex re ipsa, quæ appetitur, quia scilicet ipsa res non est tantæ perfectionis, ut possit quietare appetitum; et hoc quia non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur. Vel ex ipso appetente, quia scilicet non perfecte habet rem, quam appetit. Tunc ad maiorem dicitur quod rei, quæ non quietat appetitum, quia non est ultimus finis, non est propria fruitio. Rei autem, quæ non quietat appetitum ex parte appetentis, quia scilicet imperfecte habetur, est quidem propria fruitio, sed non perfecta. Igitur qui fruitur Deo in hac vita proprie fruitur, sed imperfecte. Qui vero fruitur aliquo alio, puta virtute, non fruitur secundum propriam fruitionem, sed impropriam.

Ad 3. Dicitur, exponendo consequens, scilicet quod fruitio est solum finis habiti, vel in re, vel saltem in intentione; non enim capitur fructus, nisi primo vel saltem secundo modo, finis habeatur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,
EX PRÆCED. 11.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod frui pertinet ad potentiam appetitivam. Ut proverbiorum 7. *Fruamur cupitis amplexibus* Item Eccli. secundo: *Fruar bonis.* Et ibidem: *omni voluptate frueretur.* Et ibi capitulo septimo: *In die bona fruere bonis.* Bonum enim est objectum potentiæ appetitivæ: et ideo scriptura per antedicta scholasticis relinquit concludendum, quod appetitivæ potentiæ est frui. *Secundo* vides: quomodo, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod frui est etiam bestiarum. Quod autem ad homines attinet, patet *á* 1. *appen.* A Divo Augustino igitur id fuit insinuatum ut *in argu. cont.* A scripturis vero: Ut per dictum Isa. 32. *Gaudium onagrorum pascua gregum.* Ac si dicatur, quod onagri percipiunt cum magna suavitate seu delectatione pascua talia, in delectatione illa pro tunc saltem conquiescentes. Et hoc, ut ex dictis á 1. est frui. Item Job. 6. *Numquid rugiet onager, cum ante præsepe plenum fuerit?* Ecce, quod quasi in tali pastu præ delectatione absorptus, innuitur per hoc, in tantum, ut rugiendi non meminerit, Item per dictum Hierem. secundo. «Onager assuetus in solitudine, in desiderio animæ suæ attraxit ventum amoris sui.» Ex quo theologis scholasticis intentum idem faciliter concludendum, apte scriptura relinquit. *Secundo* vides: quomodo, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse scripturis, et Augustino, quod frui est solum ultimi finis, idest, saltem rei illius, quæ sibi proponitur ab unoquoque pro ultimo fine, *ar.* 2. *ad* 2. A D. Augustino quidem, ut *in argument. cont.* A scripturis autem, ut Ecclesiastici capitulo quinto: «Hoc itaque visum est bonum mihi, ut quis fruatur lætitia ex labore suo, et hæc est pars illius.» Nam per ly *est pars illius*, designatur ultimus finis ut patet exercitatis in modo loquendi scripturarum. Item á Sapientiæ secundo: Fruamur bonis, quæ sunt, etc. quoniam hæc est pars nostra, et hæc est sors nostra.» Per ista enim depingitur animus horum Epicureorum á scriptura hac (et forsan etiam ab *Ecclesiast. capitulo quinto*) introductorum, quod scilicet posuerant ultimum suum finem in his terrenis cupiditatibus, de quibus ideo præmittunt ly *fruamur*. Ac si per utramque authoritatem scripturæ scholasticis dicant: Frui est ultimi finis, saltem secundum propositum fruentis. *Secundo* vides: quomodo ex his, etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum á scripturis, et Augustino quod frui est rei saltem secundum intentionem habitæ. Ab Aug. quidem, ut extenditur cum discursu *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Psal. 118. «Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo, Et 83. Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Et 33. Gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus. Item Cantic. 2. sub umbra illius, quem desideraveram, sedi et fructus ejus dulcis gutturi meo.» Applica tu ad descriptionem fruitionis á præmissis textibus manifestatam, quandoquidem hoc facile est, et videbis aperte insinuari per hæc intentum prædictum. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

QUÆSTIO DUODECIMA,
DE INTENTIONE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de intentione: et circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Secundo, utrum sit tantum finis ultimi.

Tertio, utrum aliquis possit simul duo intendere.

Quarto, utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Quinto, utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I.

Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis.

Quod sit actus intellectus, et non voluntatis.

1. Quod significatur per oculum, est virtus apprehensiva, et non apetitiva. Sed intentio significatur per oculum. Matth. 6. ut Aug. exponit lib. 2. de serm. Domini in monte cap. 41. Ergo intentio pertinet ad vim apprehensivam, et non appetitivam.

Maior prob., quia oculus est virtus apprehensiva.

2. Lumen pertinet ad cognitionem, et non ad appetitum. Sed intentio significatur per lumen Matth. 6. ut Aug. exponit lib. 2. de serm. dom. cap. 21. Ergo intentio pertinet ad cognoscitivam potentiam.

3. Quod designat ordinationem in finem, est actus rationis. Sed intentio designat ordinationem quamdam in finem. Ergo intentio pertinet ad rationem.

Maior, quia ordinare est rationis, et non voluntatis.

4. Si intentio est actus voluntatis, vel est respectu finis, vel eorum, quæ sunt ad finem. Sed neutrum potest dici. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Maior, quia actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem.

Minor quoad utramque partem. Non respectu finis, quia actus voluntatis, respectu finis, est velle vel frui, respectu vero eorum, quæ sunt ad finem, est electio, qui actus differunt ab intentione.

Quod sit voluntatis.

Aug. 10. de Trin. c. 7. dicit, quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui*. Ergo intentio est actus voluntatis.

Determinatio.

Conclusio. Intentio proprie est actus voluntatis.

Prob. Illius potentiæ intentio est actus, quæ movet omnes alias vires animæ in finem. Sed voluntas movet omnes alias vires animæ in finem, ut dictum est supra quæst. 9. art. 1. Ergo intentio est actus voluntatis.

Maior manifestatur, nam intentio significat in aliud tendere. Ea, quæ in aliud tendunt duo sunt; scilicet actio moventis, et motus mobilis, quorum duorum unum per alterum tendit in aliud. Motus enim mobilis tendit in aliud per actionem moventis. Intentio igitur pertinet primo et principaliter ad eum, qui primo, et principaliter omnia movet in finem. Unde dicimus architectorem movere alios ad finem, quem ipse intendit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod intentio nominatur oculus metaphorice: non quia intentio ad cognitionem, sive ad vim cogoscitivam pertineat, sed quia intentio cognitionem præsupponit, per quam cognitionem præsuppositam proponitur voluntati finis, ad quem movet; sicut per oculum prævidemus, quo tendere corparaliter debeamus.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod intentio dicitur lumen non quia ipsa sit lumen, sed quia ex præsupposito lumine manifesta est intendenti. Unde opera dicuntur tenebræ, quando homo scit quid intendit, sed nescit, quid ex opere sequatur, ut idem Aug. ubi supra exponit.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod intentio non nominat ordinationem, sed actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod in-

tentio est actus voluntatis respectu finis, unde negatur minor quoad hanc partem. Ad cujus probationem dicitur quod voluntas, non solum duobus, sed tribus modis respicit finem, secundum quod finis potest tripliciter considerari. Uno modo absolute, secundum scilicet quod est aliquid appetibile. Alio modo secundum quod quietat appetitum. Tertio modo secundum quod est terminus motus ipsius appetentis. Circa finem absolute consideratum voluntas habet actum volendi, sive appetendi. Circa finem secundum quod quietat appetitum et in eo appetens quiescit, habet actum fruitionis. Et circa finem prout est terminus appetitus habet actum intentionis. Intendit enim voluntas finem secundum quod ejus motum terminat. Volumus enim sanitatem, en actus volendi, ut ad ipsam perveniamus, en intentio, et ut in ea quiescamus, en actus fruitionis.

ARTICULUS II.

Utrum intentio sit tantum ultimi finis.

Pro affirmativa.=Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis.

1. Deus est ultimus finis humani cordis. Sed intentio *est clamor ad Deum*, ut Prosper dicit. Ergo intentio est tantum ultimi finis.

2. Terminus habet rationem ultimi finis. Sed intentio respicit finem ut terminum, ut dictum est ad 4. art. præcedentis. Ergo intentio est solum ultimi finis.

3. Fruitio est semper ultimi finis. Ergo et intentio semper est ultimi finis.

Conseq., quia sicut intentio, ita et fruitio finem respicit.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Si intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones, quod patet esse falsum.

Conseq. prob., quia ultimus finis humanarum voluntatum est tantum unus scilicet beatitudo, ut superius dictum est.

Determinatio.

Conclusio. Intentio etsi semper sit finis, non tamen oportet ut sit semper ultimi finis.

Prob. Actus voluntatis, qui respicit finem, ut est terminus motus ipsius voluntatis, non oportet ut sit semper ultimi finis. Sed intentio est actus; qui respicit finem ut est terminus motus voluntatis, ut dictum est art. præced. ad 4. Ergo intentio non semper est ultimi finis.

Maior manifestatur. Nam in motu potest accipi terminus dupliciter. Uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus et finis, vel terminus alterius, sicut in motu de quo itur de A. in C. per B. C. est terminus ultimus. B autem est terminus, sed non ultimus et utriusque termini potest esse intentio, quia scilicet intentio respicit finem, ut terminus, et quia terminus est duplex, et duplex est finis, ac utriusque est intentio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem dupliciter. Primo, quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum, non quod Deus sit semper objectum intentionis, sed quia est intentionis cognitor.

Vel secundo dicitur, quod cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ intentio vim clamoris habet. Unde intentio in oratione est circa ultimum finem, cum quo stat, quod possit etiam esse finis non ultimi.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod terminus habet rationem ultimi finis, non quidem semper ultimi respectu totius, sed quamdoque habet rationem ultimi respectu alicujus partis.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod licet fruitio et intentio respiciant ultimum finem, non tamen eodem modo. Fruitio enim importat quietem, quæ est in fine, quæ non est perfecta nisi in

ultimo fine. Intentio autem importat motum, qui motus potest esse ad terminum ultimum, secundum quid et simpliciter.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Pro negativa. = Videtur quod non possit aliquis simul plura intendere.

1. *Non potest simul homo intendere Deum, et commodum corporale*, ut Aug. dicit lib. 2. de ser. dom. in monte cap. 21. Ergo pari ratione, neque potest intendere aliqua alia duo.

2. Unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Sed intentio nominat motum voluntatis ad terminum Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. *Non contingit simul plura intelligere*, ut Phil. dicit lip. 2. top. cap. 4. Ergo neque contingit simul plura intendere.

Conseq. prob., quia intentio præsupponit actum rationis sive intellectus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Natura ex uno instrumento intendit duas utilitates. Ergo pari ratione, ars, vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare, et ita potest aliquis plura simul intendere.

Antec., quia natura ordinat linguam ad gustum, et ad locutionem.

Conseq., quia ars imitatur naturam.

Determinatio.

Distinctio. Aliqua duo possunt accipi dupliciter scilicet vel ut sunt ordinata adinvicem, vel ut non sunt ordinata.

1.ª Conclusio. Aliquis potest intendere plura simul adinvicem ordinata.

Probat., quia simul intendit aliquis finem proximum, et ultimum: sicut simul intendit quis confectionem medicinæ et sanitatem. Est enim intentio non sosolum finis ultimi, sed etiam medii, ut in præced. art. dictum est.

2.ª Conclusio. Homo potest intendere plura simul, etiam si adinvicem non sint subordinata.

Prob. Homo præeligit unum alteri: quia unum est altero melius. Ergo homo potest plura simul intendere, quæ non sint adinvicem subordinata.

Conseq. prob. Quia inter alias conditiones, quibus unum est melius altero, una est, quia unum ad plura valet, quam alterum, et sic homo potest intendere illa plura, ad quæ illud, quod alteri præeligit, valet. Potest enim homo præeligere pecuniam lanæ, quia pecunia ad plura valet, quam lana. Unde potest simul intendere omnia ea ad quæ valet pecunia; puta cibum, vestimentum domum, possessiones et his similia, quorum unum alteri non subordinatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod Aug. intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere, sicut ultimos fines, quia ut quæst. 1. art. 5. ostensum est, non possunt esse plures ultimi fines unius hominis.

Ad. 2. Dicitur, quod sicut dictum est in corpore, plura sunt duplicia: quædam sunt adinvicem subordinata, quædam vero non. Tunc ad maiorem dicitur quod unius motus possunt esse plures termini, quorum unus alteri subordinatur et sic potest motus intentionis ad plura terminari, ut conclusione prima dictum est. Ea vero, quæ non subordinantur, adhuc sunt duplicia. Quædam enim sunt, quæ non sunt unum, nec secundum rem, nec secundum rationem. Quædam vero sunt, quæ licet non sint unum secundum rem, sunt tamen unum secundum rationem, vel quatenus continentur sub aliquo communi apprehenso á ratione, ut acquisitio vini et vestis continentur sub lucro, tamquam sub aliquo communi. Vel quia concurrunt ad integrandum aliquod unum, ut sunt calor et frigus, quæ secundum commensurationem quamdam, concurrunt ad

integrandam sanitatem. Homo igitur intendens lucrum, potest omnia, quæ ad lucrum pertinent simul intendere: et intendens aliquod unum, quod per multa integratur, intendit simul illa omnia, quæ integrant illud unum intentum. Puta intendens domum, intendit simul omnia integrantia domum. Et hæc unitas rationis ideo sufficit ad terminandam eadem intentionem, quia intentionis motus præsupponit rationem. Argumentum igitur concludit, quod voluntas non possit intendere plura simul, quæ non sint subordinata nec contenta sub aliquo communi, aut aliquod unum integrantia, quod conceditur. Sed cum hoc stat, ut intentio possit esse ad plura subordinata et ad plura, quæ secundum rationem saltem sint unum.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod sicut non contingit plura, ut plura intelligere, sed solum plura ut unum, sic non contingit plura, ut plura intendere, sed tamen plura ut unum intendi possunt.

ARTICULUS IV.

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Pro negativa. = Videtur quod non sit unus, et idem motus, intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem.

1. Velle videre fenestram est alius motus, ab eo, quod est velle per fenestram videre transeuntes per viam, ut August. dicit 10. de Trin. cap. 7. Sed voluntas videndi transeuntes per fenestram, est intentio finis, velle vero videre fenestram, est voluntas ejus quod est ad finem. Ergo alius est motus, quo voluntas vult ea quæ sunt ad finem, et alius est intentio finis.

2. Actus, quorum sunt diversa objecta sunt diversi. Sed actus, quo voluntas vult ea, quæ sunt ad finem, et quo intendit finem, sunt diversa objecta. Ergo sunt actus diversi.

Maior, quia actus per objecta distinguuntur.

Minor, quia finis, et ea, quæ sunt ad finem, diversa sunt.

3. Electio et intentio non sunt idem motus. Sed voluntas ejus quod est ad finem, est electio, quæ alia est ab intentione. Ergo voluntas eorum quæ sunt ad finem, est alia ab intentione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Idem motus in naturalibus est, qui ad terminum per medium transit. Sed quod est ad finem, est medium respectu finis. Ergo voluntas eorum, quæ sunt ad finem et intentio finis, sunt unus, et idem motus.

Determinatio.

Distinctio. Motus voluntatis in finem et in id, quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Alio modo secundum quod voluntas fertur in id, quod est ad finem propter finem, sicut in exemplo Augustini; potest enim quis velle videre fenestram dupliciter. Uno modo, ut velit fenestram videre, absque hoc quod intendat per fenestram transeuntes videre: puta si velit videre fenestræ dispositionem, situm, commoditatem et similia. Et potest velle videre fenestram, ut per eam transeuntes intueatur.

1.[3] Conclusio. Motus voluntatis quo vult finem absolute, est alius á motu ejusdem, quo vult ea, quæ sunt ad finem, secundum se. Hoc est velle videre fenestram secundum se, est alius motus, ab eo, quod est velle videre transeuntes.

Hanc conclusionem probant argumenta pro negativa.

2.[4] Conclusio. Voluntas finis et eorum, quæ sunt ad finem, propter finem unus et idem motus est. Cum enim dico volo medicinam propter sanitatem, eumdem motum designo.

Prob. Objectum et ratio objecti pertinent ad eumdem actum. Sed finis est

ratio volendi ea, quæ sunt ad finem. Ergo finis et ea, quæ sunt ad finem, eodem actu sunt volita.

Maior prob., á simili, quia eodem actu videtur color et lumen. Color enim est objectum, et lumen est ratio videndi colorem.

Et confirmatur utraque conclusio á simili in intellectu. Si enim intellectus consideret principia secundum seipsam absolute, et conclusiones similiter absolute consideret, erit alia consideratio principiorum, et conclusionum. Si vero consideret principia, prout sunt illativa conclusionis, et secundum quod per principia conclusionibus assentit, tunc una est consideratio utrorumque. Sicut exempli gratia, si intellectus consideret hoc principium, quod omne totum est maius sua parte, et hoc alterum seorsum, quod paries est pars domus, et hanc conclusionem, quod domus est maior suo pariete, tunc triplex erit consideratio intellectus, secundum quod ista tria considerat. Sed si illa duo priora consideret, quatenus inferunt, et probant conclusionem, eadem consideratione, et principia et conclusionem considerat. Sic de voluntate est dicendum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quæ est August., quod August. loquitur de visione fenestræ et visione transeuntium absolute, et non prout unum ad alterum ordinatur.

Ad. 2. Dicitur ad minorem et ad ejus probationem, quod finis, et ea, quæ sunt ad finem, ut res quædam sunt diversa sunt et ad diversos motus pertinent; sed tamen prout finis est ratio volendi, quæ sunt ad finem, ad eumdem pertinent actum.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod intentio et electio, subjecto sunt idem motus, sed ratione differunt. Electio enim fertur in id, quod est ad finem, prout ordinatur ad finem. Intentio vero fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea, quæ sunt ad finem. Unde intentio potest esse ante electionem, ut patet ex se.

ARTICULUS V.

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

Pro affirmativa.=Videtur quod bruta animalia intendant finem.

1. Natura intendit finem, etiam in his, quæ cognitione carent. Arist. 2. Phys. tex. 77. Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

Conseq. prob., quia natura in his, qnæ cognitione carent, magis distat á rationali natura, quam natura sensitiva, quæ est in brutis.

2. Fruitio convenit brutis, ut dictum est, quæst. præced. art. 2. Ergo et intentio convenit brutis.

Conseq. probat., quia sicut intentio, ita fruitio est finis.

3. Quæ agunt propter finem, intendunt finem. Sed bruta agunt propter finem. Ergo bruta intendunt finem.

Maior, quia ejus est intendere finem cujus est agere; nam intendere est in finem tendere, quod facit, qui propter finem agit.

Minor, quia animal movetur propter quærendum cibum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quæ carent ratione, non possunt finem intendere. Sed bruta carent ratione. Ergo bruta non possunt finem intendere.

Maior, quia intentio finis importat ordinationem alicujus in finem, quod est opus rationis.

Determinatio.

Distinctio. Cum intendere finem sit tendere in finem, ut dictum est, aliquid potest tendere in finem dupliciter. Uno modo, per hoc quod movetur ad finem ab alio, vel extrinseco, vel intrinseco naturali instinctu. Alio modo, per hoc quod aliquis ordinat motum proprium, vel alterius in finem: et hoc est

opus solius rationis et est proprie finem intendere.

1.ª Conclusio. Bruta intendunt finem.

Prob., quia naturali instinctu in finem tendunt.

2.ª Conclusio. Bruta non proprie finem intendunt.

Prob., quia carent ratione, cujus proprium est intendere finem proprie.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ratio illa procedit de eo quod est intendere finem improprie, prout idem est, quod moveri in finem.

Ad 2. Negatur conseq., nam intentio importat ordinationem in finem, quæ est opus rationis, et ideo brutis non convenit. Fruitio autem importat quietem absolutam in finem quod etiam brutis convenire potest.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod bruta moventur in finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem sed naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, et sic proprie non intendunt finem.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 12.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Augustino, quod intentio est actus voluntatis. A D. Augustino quidem; ut *in argument. cont.* A scripturis vero, ut Hebr. 4. « Discretor cogitationum, et intentionum cordis.» Ubi per cor sumit totam partem intellectivam, et intellectui quidem attribuit cogitationes, voluntati autem intentiones, ac si dixisset, *Discretor cogitationum* intellectus, *et intentionum* voluntatis. Vel per cor sumit voluntatem: et ei attribuit præsuppositive cogitationes, ut in ad *primum*, ac *tertium*: intentiones autem formaliter, idest, ut actus ipsius. Item ab Is. 14. « Ascendam in cœlum: et ero similis Altissimo. » Ubi exprimitur intentio diaboli, et talis fuisse intentio ejus dicit, quod voluit esse Deus: consequenter igitur ibi connotatur, quod intentio est actus voluntatis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Scripturis, quod intentio non est semper ultimi finis. Ut primi Machabæorum 2. *Intendite in præceptum legis.* Hoc enim non est ultimus finis, sed id, quod post observationem præcepti legis expectatur. Item Act. 3. « Intendebat in eos, sperans se aliquid accepturum ab eis. » Intentio ergo hujus infirmi ferebatur in eos, tamquam in finem proximum, et in sanitatem speratam ab eis, tamquam in finem ultimum. Item, quandocumque Scriptura narrat, quod Moyses, David, Abraham, Judas Machabæus, et ceteri intendebant (non enim sine intentione faciebant) pugnare contra aliquos: tunc semper ostendit Theologis scholasticis, quod intentio potest etiam esse de fine, qui non est ultimus. Ultimus quippe (ut patet) non erat pugna, sed victoria, sed ingressus vel in terram promissionis, vel in templum ad dedicandum illud solemniter Domino Deo, vel, et cetera. Item á similibus omnibus locis Scripturarum, ubi monstratur, aliquos facere unum (non enim sine intentione faciunt, q. 1. art. 1.) ut perveniant finaliter ad aliquid aliud. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á Scripturis, et philosopho, quod aliquis potest duo simul intendere. A philosopho quidem, ut extenditur cum discursu *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *in ar. secundi appendic.* Item *á Genes.* 32. per hoc, quod ibi Jacob narratur divisisse populum suum in duas turmas, sed et *cap.* 33. uxores suas cum filiis in tres ordines,

plura simul utrobique sic faciendo intendens, tamquam fines, ut legenti capitula illa patet. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in vero sensu intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod intentio finis est, et non est idem motus voluntatis cum volitione ejus, quod est ad finem. Ut *Num.* etc. ut *q.* 8. *art.* 3. *append.* Quam appendicem considera totam: et studeas applicare huc, prout opus fuerit. Quod enim dicitur ibi quasi in communi de voluntate, hic dicitur in speciali de voluntatis intentione, etc. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod bruta non intendunt finem. Insinuant vero hoc, quotiescumque monstrant, quod bruta carent ratione. Negando enim á brutis radicem intentionis, qua scilicet intentio fit, necessario cointelligitur, quod per hoc idem simul negant intentionem. Hoc autem fit á Psal. 31. « Nolite fieri sicut equus, et mulus, in quibus non est intellectus. » Item 1. Petr. 2. « Subjugale mutum animal in hominis voce loquens corripuit prophetæ insipientiam. » Nam per ly *mutum* intelligit *duo*, scilicet, et *sine* voce hominis, et *sine* ratione hominis. Quorum duorum mox *unum*, scilicet *vox* hominis, datum asinæ á Deo designat, et *alterum*, scilicet rationem hominis, ei datum tacendo negat. Ut elicitur ex decretis *cap.* 2. *quæstione septima*, *capit. secuti.* Vide de hoc facto veritates aureas super totam legem veterem. *Num.* 22. *conclusione septima*, *octava.* Si ergo brutum animal illud, de quo aliqualiter videbatur, quod tunc ratione intranea uteretur, non habuit in se rationem: multo minus utique alia bruta, quæcumque sint illa, habebunt in se rationem. Scripturæ igitur per hoc, quod bruta esse absque ratione ostendunt, quasi scholastice loquentes, affirmant, quod bruta non intendunt proprie finem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina hæc, et confirmetur.

QUÆSTIO DECIMA TERTIA,

DE ELECTIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem; et sunt tres *eligere, consentire et uti.* Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo de consilio. Tertio de consensu. Quarto de usu.

Circa electionem quæruntur sex.

Primo, cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.

Secundo, utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem vel etiam quamdoque finis.

Quarto, utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.

Quinto, utrum electio sit solum possibilium.

Sexto, utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS I.

Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.

Pro negativa. = Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis.

1. Conferre, est rationis actus, et non voluntatis. Sed electio collationem quamdam importat, qua unum alteri præfertur. Ergo electio non est actus voluntatis, sed rationis.

2. Inferre conclusionem ex præmissis syllogizando, est opus rationis. Sed electio est quasi conclusio in operabilibus. Ergo electio pertinet ad rationem.

Maior, syllogizare est opus rationis. Ergo et inferre conclusionem est opus rationis.

Conseq., quia ejusdem est syllogizare, et conclusionem inferre.

3. Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Sed est quædam ignorantia electionis, ut dicitur 3. Ethic. cap. 1. Ergo electio non pertinet ad intellectum, sed ad rationem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Desiderium est actus voluntatis. Sed *electio est quoddam desiderium*, scilicet *eorum, quæ sunt in nobis*, ut dicitur 3. Ethic. cap. 3. Ergo electio pertinet ad voluntatem.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Electio includit aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem.

Prob., quia Arist. 6. Ethic. cap. 2. dicit, quod *electio est appetitus intellectivus, vel intellectus appetitivus.* Innuens ex hoc, quod electio includit aliquid pertinens ad intellectum, et aliquid pertinens ad appetitum.

2.ª Conclusio. Eorum, quæ includit electio: unum habet rationem formalis, et aliud rationem materialis.

Prob., quia quandocumque duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale, respectu alterius.

Secundo prob., simul cum prima conclusione, authoritateGreg. Nys. lib. 5. cap. 4. dicentis quod *electio, neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum.* Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vere corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem. Ex quibus verbis habetur quod electio includit duo, quorum unum habet rationem formalis, et aliud rationem materialis, sicut homo includit animam, et corpus.

3.ª Conclusio. Illud, quod includitur in efectione pertinens ad voluntatem, habet rationem materialis, et quod includitur in ea pertinens ad intellectum, habet rationem formalis.

Prob. Actus animæ includens ea, quæ pertinent ad duas potentias, vel habitus, id, quod pertinet ad potentiam, vel habitum superiorem habet rationem formalis, et quod pertinet ad potentiam, vel habitum inferiorem, habet rationem materialis. Sed electio est actus includens aliquid pertinens ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, quæ est quodammodo inferior ratione. Ergo quod est in electione pertinens ad voluntatem, habet rationem materialis, et pertinens ad intellectum, habet rationem formalis.

Maior prob., á simili, nam si aliquis exercet actum fortitudinis propter Dei amorem, tunc actus fortitudinis est á duobus habitibus, scilicet ab habitu virtutis fortitudinis, et ab habitu charitatis. Et quia charitas præcedit fortitudinem et est superior virtus, ideo actus ille materialiter, et quoad substantiam est fortitudinis, formaliter vero est charitatis, et sic de aliis.

Minor, quia ratio ordinat actum voluntatis, inquantum scilicet voluntas tendit in suum objectum, secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva repræsentet suum objectum appetitui. Unde ratio est superior voluntate. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in id, quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem; materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem est rationis.

4.ª Conclusio. Electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis.

Prob. ordinatio actus, quæ se habet ut formale, pertinet ad rationem, ut dictum est. Ergo substantia actus electionis, quæ se habet ut materiale, pertinet ad voluntatem.

Et confirmatur, quia electio perficitur substantialiter in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur, qui motus

ad bonum, manifeste ad appetitum pertinet, præsupposita ordinatione rationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod electio importat collationem quamdam, non sic, quod essentialiter sit ipsa collatio, sed solum antecedenter, quia scilicet ipsam collationem præsupponit.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod inferre conclusionem, non est electio, sed electio consequitur ipsam illationem conclusionis: ex eo enim quod ratio infert judicium, vel scientiam, voluntas eligit.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod ignorantia dicitur esse electionis; non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum. Unde ignorantia non est electio, sed electionis; sicut etiam scientia. Unde scientia, et ignorantia electionis spectant ad intellectum, ipsa vero electio ad voluntatem.

ARTICULUS II.

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

Pro affirmativa.=Videtur quod electio conveniat brutis animalibus.

1. His, quæ appetunt aliquid propter finem convenit electio. Sed bruta appetunt aliquid propter finem. Ergo brutis convenit electio.

Maior, quia *electio est appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur 3. Eth. c. 3.

Minor, quia bruta agunt propter finem, et ex appetitu.

2. Ea quæ accipiunt unum præ aliis, eligunt. Sed bruta accipiunt unum præ aliis. Ergo bruta eligunt.

Maior, quia nomen electionis hoc significare videtur, ut quis unum præ aliis accipiat.

Minor, quia ovis unam herbam comedit, et aliam refutat.

3. His, in quibus invenitur prudentia convenit etiam electio. Sed in brutis invenitur prudentia. Ergo brutis convenit electio.

Maior, quia *ad prudentiam pertinet, ut quis bene eligat ea quæ sunt ad finem* ut dicitur 6. Ethic. cap. 12.

Minor probat., tum ex Aristotele in princip. Meth. cap. 1. tum etiam ad sensum de apibus, araneis, in quibus mirabiles sagacitates apparent, et in cane venatico insequente cervum veniente ad trivium et exploratis duabus viis statim insequitur cervum per tertiam viam.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. Nyss. dicit lib. 5. cap. 4. quod *pueri, et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia.* Ergo brutis non convenit electio.

Determinatio.

CONCLUSIO. Brutis animalibus non convenit electio.

Prob. His quorum appetitus est penitus determinatus ad unum, non convenit electio. Sed brutorum appetitus est penitus determinatus ad unum. Ergo brutis animalibus non convenit electio.

Maior, quia cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod sit respectu plurium. Unde in his, quorum appetitus est determinatus ad unum, electio locum habere non potest.

Minor prob. Per differentiam, quæ est inter appetitum sensitivum, et voluntatem. Est enim inter appetitum sensitivum, et voluntatem differentia, quia appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare bonum, secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem secundum ordinem naturæ determinata ad unum commune, quod est bonum; sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum: et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod non omnis appetitus alicuius propter finem vocatur electio; sed ille appetitus, electio dicitur, qui est cum

quadam discretione unius ab altero, quod non potest habere locum, nisi ubi appetitus potest referri ad plura, quod appetitui brutorum non convenit, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod accipere unum præ aliis contingit ex duobus. Primo ex quadam discretione unius ab altero, ita ut accipiens unum præ aliis habeat appetitum liberum et aliqua ratione unum accipiat præ aliis. Secundo ex hoc, quod est determinatum ad illud unum, quod præ aliis accipit secundum naturam et in illud fertur ex naturali instinctu. Maior igitur est vera de eo, qui accipit unum præ aliis primo modo, non autem secundo modo. Tunc ad minorem dicitur quod brutum animal accipit unum præ aliis, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum. Unde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid ad quod naturaliter inclinatur appetitus ejus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam ignis absque electione movetur sursum et non deorsum.

Ad 3. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod sagacitates et quidam ordinatissimi processus, qui inveniuntur in actionibus brutorum, non est ex hoc, quod in eis sit proprie prudentia, sed ex hoc, quod sunt á summa arte, scilicet Dei sapientia ordinata, sicut horologia non ideo ordinate moventur, quasi in eis sit prudentia, vel electio, sed quia sic sunt ordinata ab arte.

ARTICULUS III.

Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.

Quod sit etiam finis.

Videtur quod electio non sit tantum eorum, quæ sunt ad finem, sed etiam finis.

1. Virtus est finis. Sed electionem rectam facit virtus. Ergo electio est finis.

Ambæ præmissæ probantur authoritate Arist. 6. Ethic. lectione 10. cap. 12. dicentis, quod *electionem rectam facit virtus* (quæ est minor) *quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ.* Quasi dicat, quod virtus respicit finem, respectu cujus rectam facit electionem, sed ea, quæ sunt ad finem pertinent ad aliam potentiam, ut dicitur ibidem.

2. Diversorum finium, unus potest præaccipi alteri, sicut et eorum, quæ sunt ad finem. Ergo electio est etiam finis.

Conseq. prob., quia electio importat præacceptionem unius, respectu alterius.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosoph. 3. Ethic. cap. 2. dicit quod *voluntas est finis; electio autem eorum, quæ sunt ad finem.*

Determinatio.

Conclusio. Finis, inquantum hujusmodi, non cadit sub electione.

Probatur, et declaratur. Probatur inquam. Illud cadit sub electione, quod in operabilibus se habet ut conclusio, et non ut principium. Sed finis, inquantum hujusmodi, se habet in operabilibus, non ut conclusio, sed sicut principium ut dicitur 2. Phys. tex. 89. Ergo finis non cadit sub electione.

Maior prob., quia electio, (sicut jam supra dictum est) consequitur sententiam, vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud solum cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in operativo syllogismo.

Declaratur autem conclusio, quoad illam particulam, (inquantum hujusmodi.) Sciendum igitur quod sicut in speculativis, nihil prohibet, id, quod est unius demonstrationis, vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis, vel scientiæ (primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus alterius demonstrationis); ita in operativis, id quod est in una operatione ut finis, potest ordinari ad aliquid, ut ad finem. Sicut igi-

tur in speculativis datur duplex principium, scilicet primum, quod non est, nec potest esse conclusio in aliqua demonstratione; et aliud, quod respectu alicuius demonstrationis potest esse conclusio: ita in operativis datur duplex finis, scilicet ultimus, qui non ordinatur ad alium finem; et finis, qui licet respectu alicuius actionis sit finis, respectu tamen alicujus alterius actionis, ordinatur ad alium finem, sicut sanitas corporis in operatione medici est ut finis; sed respectu ejus, qui salutem animæ intendit, ordinat sanitatem corporis ad salutem animæ. Et quemadmodum primum principium in speculativis est indemonstrabile principia vero, quæ non sunt absolute prima, possunt demonstrari, non ut principia, sed ut conclusiones; sic in operabilibus, licet finis, qui non ordinatur ad alium finem, non cadat sub electione; finis tamen qui ordinatur ad alium finem, potest cadere sub electione, non quidem inquantum finis, sed ut medium ad consequendum alium finem. Unde sanitas corporis, respectu ejus, qui salutem animæ intendit, sub electione cadit; juxta D. Paul. 2. Corint. 12. *Cum infirmor, tunc potens sum*, et hac ratione dicitur in conclusione (inquantum hujusmodi) quia scilicet finis qui ordinatur ad alium finem, potest cadere sub electione, non inquantum finis, sed inquantum est medium ad consequendum alium finem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod fines proprii virtutum ordinantur ad alium finem, scilicet ad beatitudinem perfectam hominis. Unde hujusmodi fines dupliciter considerantur. Uno modo, ut sunt fines virtuosæ actionis: alio modo, ut ordinantur ad beatitudinem. Si considerentur primo modo, negatur minor: non enim virtus facit bonam electionem, respectu finis virtutis, prout finis est, cum finis virtutis non cadat sub electione respectu ipsius virtutis, prout scilicet est finis virtutis. Si vero consideretur finis virtutis, prout ordinatur ad beatitudinem, dicitur quod virtus facit bonam electionem respectu sui finis, non ut finis est, sed ut est medium ad consequendam beatitudinem: et sic sunt interpretanda verba philosophi loco citato.

Ad 2. Dicitur, quod quando occurrunt plures fines, jam non habent rationem finis, sed mediorum respectu alterius finis. Nam ultimus finis est unus tantum. Unde conceditur, quod plurium finium occurrentium est electio: sed tunc non habent rationem finis, sed mediorum respectu ultimi finis.

ARTICULUS IV.

Utrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

Pro negativa. = Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum.

1. *Ea, quæ sunt ad finem, non solum sunt actus sed etiam organa*, ut dicitur 2. Physicorum. Sed electio est omnium eorum, quæ sunt ad finem. Ergo electio non est tantum humanorum actuum, sed etiam organorum.

2. Contemplatio distinguitur ab actione. Sed electio in contemplatione locum habet; prout scilicet una opinio præeligitur alteri. Ergo electio non est solum actuum nostrorum.

3. Eliguntur homines ad aliqua officia secularia, vel ecclesiastica, puta ad principatum, vel episcopatum ab his, qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. dicit 3. Ethicor. cap. 2. quod *nullus eligit nisi ea, que existimat fieri per ipsum.*

Determinatio.

Conclusio. Electio semper est humanorum actuum.

Prob. Sicut se habet intentio ad finem, ita electio se habet ad ea, quæ sunt ad finem. Sed intentio semper est ali-

cuius actionis illius, qui intendit finem. Ergo electio est semper humanorum actuum, scilicet ipsorum eligentium.

Maior prob., quia sicut intentio est finis, ita electio est eorum, quæ sunt ad finem.

Minor probat. Nam finis intentus ab aliquo, aut est res, aut est actio. Si est actio habemus intentum, scilicet quod intentio sit actionis. Si vero sit res, necesse est ut semper aliqua humana actio interveniat, vel inquantum homo facit rem illam, quæ est finis, sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis ejus; unde et facere sanitatem dicitur finis medici: vel inquantum homo aliquo modo utitur, vel fruitur re, quæ est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Similiter de electione dicendum est. Necesse est enim ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit eligens id, quod est ad finem, vel utitur eo et sic patet quod electio semper est humanorum actuum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem, et sic in electione organorum eligitur actio.

Ad 2. Dicitur quod actio duplex est, scilicet interior et exterior. Contemplatio est actio interior, et distinguitur ab actione exteriori. Unde eligendo hanc, vel illam opinionem, electio est de operatione interiori. Unde ad minorem dicitur, quod etiam contemplatio est actio quædam distincta ab actione exteriori.

Ad 3. Neg. antec. quoad illam partem scilicet quod eligens nihil operetur, vel agat circa personam, quam ad dignitatem eligit. Homo enim, qui eligit episcopum, vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem, alioquin si nulla esse ejus actio ad constitutionem episcopi, vel principis, non competeret ei electio.

ARTICULUS V.

Utrum electio sit solum possibilium.

Pro negativa.=Videtur quod electio non sit solum possibilium.

1. Voluntas est possibilium et impossibilium, ut dicitur 3. Ethicorum c. 2. Sed electio est actus voluntatis, ut dictum est. Ergo electio est, non solum possibilium sed etiam impossibilium.

2. Eligimus frequenter ea, quæ perficere non possumus. Ergo electio est impossibilium.

Conseq. prob., quia id, quod requirimus perficere, est impossibile nobis. Sed quia posset quis huic argumento dicere, quod ea, quæ nos perficere nequimus sunt impossibilia, non simpliciter, sed solum ei, qui eligit, ideo ostenditur quod hoc non infirmet argumentum.

Electio enim est eorum, quæ per nos aguntur, ut dictum est articulo præced. Unde nihil refert ad electionem, utrum eligatur impossibile simpliciter, vel impossibile solum eligenti. Quando enim eligens non potest perficere quod eligit, impossibile eligit.

3. Illud, quod quis tentat facere, cadit sub ejus electione. Sed impossibile quis tentat facere. Ergo impossibile cadit sub electione.

Maior, quia nihil homo tentat agere, nisi eligendo.

Minor, quia B. Benedictus dicit, quod *si prælatus aliquid impossibile præceperit tentandum est.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. dicit 3. Ethic. 2. quod *electio non est impossibilium.*

Determinatio.

Conclusio. Electio est solum possibilium.

Prob. primo. Ea, quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia. Sed electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ergo electiones nostræ sunt tantum possibilium.

Prob. secundo. Illud solum cadit sub

electione, per quod possumus consequi finem. Sed per id, quod est impossibile, non potest quis consequi finem. Ergo id, quod est impossibile, non cadit sub electione.

Maior prob., quia ratio eligendi aliquid, est ut ex hoc possimus consequi finem, vel ex hoc, quod ducit ad finem.

Minor prob. signo et ratione. Signo: nam cum in consiliando perveniunt homines ad id, quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere, et per hoc impossibile non eligitur.

Ratio autem ad probandam eamdem minorem est hæc. Sic se habet id, quod est ad finem ad ipsum finem in processu appetitus, sicut se habet conclusio ad principium in processu rationis. Sed ex principio impossibili, non sequitur conclusio possibilis. Ergo ex eo, quod est ad finem, si sit impossibile, non potest quis consequi finem, ita ut finis sit possibilis.

Prob. tertio. Ad id, quod est impossibile nullus movetur. Ergo quod est impossibile, non cadit sub electione.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod voluntas potest considerari dupliciter. Primo, secundum actum incompletum, et imperfectum, quo scilicet voluntas vult aliquid, si esset possibile. Secundo consideratur voluntas secundum actum perfectum, et determinatum. Ad maiorem dicitur quod voluntas secundum actum imperfectum et indeterminatum, potest velle tum possibile, tum impossibile, eo quod secundum hujusmodi actum vult, nullo habito respectu ad possibile, vel impossibile, et secundum hoc aliquis appetit volare, esse angelum. Sed secundum actum perfectum et determinatum, non potest voluntas velle nisi possibile. Negatur igitur maior, scilicet quod voluntas secundum actum perfectum sit possibilium et impossibilium. Et ad minorem dicitur, quod electio nominat actum voluntatis jam determinatum ad id, quod est hic, et nunc agendum. Et ideo electio nullo modo est impossibilium, sed solum possibilium.

Brevius dicitur ad maiorem, quod voluntas secundum actum imperfectum est possibilium et impossibilium. Secundum vero actum perfectum est solum possibilium. Tunc ad minorem dicitur, quod electio nominat actum voluntatis perfectum. Ratio autem ponendi hunc duplicem actum voluntatis, est quia voluntas est media inter intellectum, et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid, ut bonum universale, sed terminatio, seu perfectio motus voluntatis, attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Et hac ratione in voluntate consideratur actus perfectus et imperfectus. Imperfectus est, quando ei proponitur bonum universale ab intellectu, et illud appetit. Perfectus vero, quando jam eligit aliquod bonum agendum et hujusmodi perfectum actum nominat electio.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod numquam eligimus aliquid nisi sub ratione possibilis. Sed sicut voluntas aliquando appetit, quod non est vere bonum, sub ratione boni, quatenus est apparens bonum, ita potest eligere, id quod est impossibile, quatenus apparet possibile.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod beatus Benedictus in regula non dicit, ut subditus impossibile tentet; sed vult per illa verba innuere, ut quando prælatus aliquid præcipit quod subdito videtur impossibile, non debet ille subditus judicare, an illud possibile, vel impossibile sit, sed judicio superioris debet in unoquoque stare.

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

Quod eligat ex necessitate.

Videtur quod homo ex necessitate eligat.

1. Sic se habet finis ad eligibilia, sicut se habet principium ad id, quod ex principio consequitur. Sed ex principiis necessario deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum ea, quæ sunt ad finem.

2. Ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur, quod etiam electio sit necessaria.

Conseq. prob., quia electio consequitur judicium rationis de agendis.

3. Si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud: sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum, quam ad alterum: ut Plato dixit, assignans rationem quietis terræ in medio: sicut dicitur in 2, de cœlo tex. 75. Sed multo minus potest eligi, quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum maius appareat, impossibile est aliquid aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud, quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Quod non eligat ex necessitate.

Potentia rationalis se habet ad opposita, ut Philos. dicit 9. Metaphys. text. 3. Sed electio est actus potentiæ rationalis. Ergo electio se habet ad opposita et libere utrumque oppositorum respicit.

Determinatio.

Conclusio. Homo non ex necessitate sed libere eligit.

Prob. Quia potest eligere, et non eligere, et eligere hoc vel illud bonum, non ex necessitate, sed libere eligit. Sed homo potest eligere, vel non eligere aliquid, et potest eligere hoc vel illud bonum. Ergo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Maior. prob., quia quod possibile est non esse, non est necesse esse: unde qui potest eligere, et non eligere, non necessario eligit.

Minor prob. Quidquid ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Sed ratio potest apprehendere, ut bonum, non solum hoc, quod est velle, aut agere, sed etiam hoc, quod est non velle et non agere: Et rursum in omnibus particularibus bonis, potest considerare rationem alicujus boni, et defectum alicujus alterius boni, quod habet rationem mali. Ergo voluntas potest velle et non velle, agere, vel non agere, et hoc vel illud bonum eligere.

At maior hujus, quoad secundam partem, intelligenda est de bonis particularibus; in his enim ratio potest, et rationem boni, et mali considerare, quia in unoquoque particularium bonorum, est aliquis defectus, qui habet rationem mali. In summo autem bono nulla ratio mali invenitur, cum sit bonum perfectum, ut est beatitudo. Unde voluntas non potest ipsum non velle. Hoc tamen nihil officit proposito, quia beatitudo est finis et propterea sub electione non cadit. Electio enim non est de fine, ut supra dictum est art. 3. hujus quæst.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod conclusio non semper necessario sequitur ex principiis; sed solum tunc necessario sequitur, quando principia non possunt esse vera, nisi conclusio sit vera. Si enim possint principia esse vera, sine hoc, quod conclusio sit vera, non necessario sequitur. Sic etiam dicendum est de fine, et de his, quæ sunt ad finem. Si

enim aliqua sint ad finem, ita ut sine ipsis quis nullo modo possit consequi finem; voluntas necesario vult illa. Si vero aliqua non sint ita necessaria ad finem, ita ut finem sine ipsis quis consequi possit, vel si sint necessaria, tamen non apparent ita necessaria; tunc voluntas libere eligit.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod electio consequitur judicium rationis, non de quibuscumque, sed solum de agendis, quæ cum sunt contingentia, in ipsis conclusiones non sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed solum conditionali.

Ad 3. Dicitur quod si proponantur voluntati duo æqualiter bona, ipsa potest eligere unum, et non aliud, quia unum proponetur sibi á ratione, sub aliqua particulari ratione, et conditione, propter quam erit magis eligibile, quam alterum, immo si voluntati proponantur duo, quorum unum sit altero melius, potest voluntas eligere, quod est minus bonum absolute, quia sibi proponitur sub aliqua ratione, qua fit sibi minus bonum, magis eligibile. Eligit enim quis aliquando mortem, propter aliquam rationem, per quam meliorem mortem, quam vitam æstimat, et eam eligit.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,
EX PRÆCED. 13.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas. merito insinuatum fuisse á scripturis, quod electio est actus voluntatis. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 13. *Elegerunt bonos in vasa sua.* Item per hoc dictum Isa. 7. *Ut sciat eligere bonum.* Item per hoc dictum, Josue 24. *Eligite, quod placet.* Nam bonum est objectum voluntatis, et complacentia proprie dicitur de voluntate: ut patet vel mediocriter eruditis. Per hoc ergo, quod scripturæ ponunt, electionem fieri de bono, et de eo, quod placet, ipsæ, quasi scholastice loquentes, affirmant, quod electio est actus voluntatis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod electio non convenit brutis. Ut per dictum Psalm. 31. « Nolite, etc. ut in quæstione duodecima, ar. quinto append. » Per hoc enim quod radicem electionis, quæ est ratio intellectiva, negant in brutis, patet, quod negare cointelliguntur ab eisdem brutis electionem. Item per dictum Gen. 1. *Ut præsit piscibus maris*, etc. Scilicet per rationem datam, homini, de quo ibi, et non datam brutis, de quibus et ibidem. Pro qua re videas primam par. q. 93. ar. 2. et qnæst. 75. art. 3. cum Elucidat. Item 2. 2. articu. nu. 447. Item veritates aureas super totam legem veterem, *Gen.* 1. *conclus.* 15. *Secundo* vides : quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo :* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod electio est eorum, quæ sunt ad finem. Ut per hoc, quod dicitur 2. Reg. 24. « Elige unum, quod volueris ex his, ut faciam tibi. » Item per dictum Exo. 17. *Elige viros, et pugna*, idest elige viros ad pugnandum, sive, ut pugnent. Quasi per hæc scriptura scholastice loquens dicat: quod electio proprie sumpta est aliquorum ordinatorum ad finem. Quod si improprie de electione loquamur, idest de electione non secundum totam rationem electionis: tunc electio potest large esse finis. Ut Deuter. 26. *Dominum elegisti hodie.* Hoc est: Præ omnibus aliis voluntarie recepisti eum in dominium tuum. Non enim Dominus Deus secundum se ordinatur ad ulteriorem finem; cum sit ultimus omnium. Unde ista particula rationis de electione, scilicet ordinari ad alium finem deficit hic. Ceterum hoc non est contra conclusionem: quoniam ipsa locuta intelligitur de electione propriissime dicta, idest se-

cundum totalem rationem electionis. Hæc ideo posita fuit supra post conclusionem ipsam, in corollario circa finem. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod electio semper est aliquo modo actuum humanorum. Ut per dictum Numer. 31. *mille viri eligantur de singulis*, etc. Item per dictum 1. Reg. 17. *Elegit quinque lapides*. Et Act. 15. *placuit eligere viros*, etc. Unde scio, quod elegerint hos mille, hos lapides, hos viros: et non alios? Quia ipsi electores actum humanum electionis delegativum fecerunt circa hos mille, circa lapides hos, circa viros, quem actum non fecerunt circa alios de tribubus, de lapidibus, de viris. Per antedictas ergo sententias scriptura, tamquam scholastice loquens, ait: quod electio est semper aliquo modo actuum humanorum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum; quod electio non est impossibilium. Ut per dictum Genes. 19. « Est civitas hic, ad quam possum fugere, parva. » Ac si Loth voluisset his verbis aperte dicere ad Angelos, quod non sine causa elegerat eam pro refugio ; quia scilicet hoc erat possibile, ut salvaretur in ea. Ex quo relinquit concludendum scholasticis : quod electio non est impossibilium. *Secundo* vides : quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod homo non ex necessitate eligit, sed libere. Ut per dictum Is. 65. *Quæ nolui, elegistis*. Ubi peccatores de electione malorum, quam fecerant, redarguit. Patet autem, quod non fuisset peccatum ipsis talis electio, et consequenter de hac redargui non meruissent: si talia peccata elegissent ex necessitate, et non libere. « Peccatum enim non est peccatum » (inquit D. Aug.) « nisi sit voluntarium: » quod utique distinguitur ex opposito contra necessarium, juxta illud Apostoli ad Philemonem cap. 1. « Ne velut ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium. » Per hoc ergo, quod scriptura innuit, homines eligendo peccata peccasse, monstrat, scholastice loquendo: quod homo eligit non ex necessitate, sed libere. *Secundo* vides : quomodo etc.

QUÆSTIO DECIMA QUARTA,

DE CONSILIO, QUOD ELECTIONEM PRÆCEDIT, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consilio, et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum consilium sit inquisitio.

Secundo, utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem.

Tertio, utrum consilium sit solum de his quæ á nobis aguntur.

Quarto, utrum consilium sit de omnibus quæ á nobis aguntur.

Quinto, utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Sexto, utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS I.

Utrum consilium sit inquisitio.

Pro negativa. ═ Videtur quod consilium non sit inquisitio.

1. Appetitus non est inquisitio. Sed *consilium est appetitus*, ut Damasc. dicit lib. 2. ort. fid. c. 22. Ergo consilium non est inquisitio.

Maior probat., quia ad appetitum non pertinet inquirere.

2. Inquisitio Deo non convenit. Sed consilium Deo convenit. Ergo consilium non est inquisitio.

Maior, quia inquirere est intellectus discurrentis. Dei autem cognitio non est discursiva, ut habitum est 1ª. p. quæst. 14. art. 7.

Minor, quia Apostolus ad Ephes. cap. 1. de Deo loquens, dicit quod *operatur omnia, secundum consilium voluntatis suæ*.

3. Inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium est de his, quæ sunt bona cer-

ta. Ergo consilium non est inquisitio.

Minor, quia 1. cor. cap. 7. dicitur. *De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. Nys. lib. 5. c. 5. dicit. omne quidem consilium quæstio est; non autem omnis quæstio consilium.

Determinatio.

Conclusio. Consilium est inquisitio.

Prob. Illud, quod necessario præcedit electionem, est inquisitio. Sed consilium necessario præcedit electionem. Ergo consilium est inquisitio.

Manifestatur hæc ratio. Nam cum electio consequatur judicium rationis de rebus agendis, ut dictum est supra quæst. 13., et in rebus agendis multa incertitudo inveniatur, eo quod actiones sint singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt, et in rebus dubiis, et incertis, ratio non proferat judicium absque inquisitione præcedente, propterea ante electionem necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis: et hæc inquisitio consilium vocatur. Unde 3. Ethic. c. 3. dicitur quod electio est appetitus præconsiliati.

Ex quibus patet maior, quia scilicet, non potest fieri electio, quæ est de rebus dubiis, et incertis absque præcedente inquisitione: unde inquisitio necessario electionem præcedit.

Patet etiam ex his minor, quia consilium est certum judicium, ad quod per inquisitionem pervenitur, et est terminus inquisitionis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod quando actus duarum potentiarum subordinantur adinvicem, in utroque actu est aliquid pertinens ad utramque potentiam, unde uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Et quia electio, et consilium sunt actus duarum potentiarum, adinvicem subordinati, ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest, et in utroque est aliquid ad utramque potentiam pertinens. Consilium enim est actus rationis, quo ipsa ratio dirigit aliquid in finem. Electio vero est actus voluntatis quo voluntas secundum judicium rationis tendit in finem. Unde sunt actus subordinati: electio enim subordinatur consilio. In electione est aliquid pertinens ad voluntatem, quia est actus, quo voluntas tendit in finem, et est aliquid pertinens ad intellectum, scilicet ordo in finem. Et iterum in consilio est aliquid pertinens ad rationem, quia est actus ipsius rationis, et aliquid pertinens ad voluntatem: quia consilium est de his, quæ homo vult facere. Ab utraque igitur potentia, uterque actus denominari potest: et hac ratione dicebat Damas. quod *consilium est appetitus inquisitivus*, per hoc significans consilium aliquo modo ad voluntatem pertinere, per hoc scilicet, quod consilium est de his, quæ ad appetitum pertinent.

Ad formam igitur argumenti respondendo, dicitur ad minorem, quod consilium dicitur appetitus, quatenus est de his, quæ ad appetitum pertinent: est tamen actus rationis, quatenus per consilium ratio ordinat aliquid in finem.

Ad 2. Dicitur, quod sicut in scientia duo considerantur, scilicet certitudo notitiæ, quæ de conclusione habetur, et discursus, quo intellectus noster ad certitudinem notitiæ pervenit: ita in consilio consideratur certitudo judicii, quæ habetur de re, de qua quis consiliatur, et ipsa inquisitio, per quam intellectus ad certitudinem judicii pervenit. Et sicut scientia ponitur in Deo secundum quod scientia significat certam notitiam et non prout includit discursum (cum hoc quid imperfectum importet) ita consilium Deo attribuitur, non ratione inquisitionis, sed ratione certi judicii. Sicut enim in Deo est certitudo notitiæ

absque discursu, ita est in eo certitudo judicii absque aliqua inquisitione. Quia igitur in Deo est consilium secundum certum judicium de agendis, dicebat Apostolus, quod Deus operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Et quia in Deo non est consilium quoad inquisitionem, dicebat Damas. lib. 2, ort. fid. cap. 22. quod *Deus non consiliatur, ignorantis est enim consiliari.*

Unde ad formam argumenti dicitur ad minorem, quod consilium Deo convenit, non ratione inquisitionis, sed ratione certi judicii, quod habet de agendis: nobis vero convenit consilium ratione utriusque. Unde consilium non eodem modo invenitur in Deo, et in nobis.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod consilium datur quidem de certis bonis, sed tamen quia sunt aliqua bona, quæ licet apud sapientes certa sint bona, á carnalibus tamen non existimantur bona, propterea de hujusmodi bonis consilium datur. Virginitas enim magnum bonum est, séd quia carnales non judicant virginitatem esse magnum bonum, propterea Apostolus de virginitate consilium dedit.

ARTICULUS II.

Utrum consilium sit de fine, vel solum de his, quæ sunt ad finem.

Pro affirmativa.=Videtur quod consilium sit etiam de fine.

1. De quo potest esse inquisitio, potest etiam esse consilium. Sed de fine potest esse inquisitio. Ergo de fine potest esse consilium.

Maior prob., quia inquisitio circa operabilia est consilium.

Minor prob. De his quæ dubitationem habent, est inquisitio. Sed operabilia humana possunt habere dubitationem, non solum quantum ad ea, quæ sunt ad finem, sed etiam quantum ad ipsum finem. Ergo de fine potest esse inquisitio.

2. De operationibus humanis est consilium. Ergo de fine est consilium.

Conseq. prob., quia quædam humanæ operationes sunt finis, ut dicitur 1. Ethic. 1.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. Nys. lib. 5. cap. 5. dicit quod *non de fine, sed de his, quæ sunt ad finem est consilium.*

Determinatio.

Conclusio. Consilium non est de fine secundum quod est finis, sed solum de his, quæ sunt ad finem.

Declaratur, et prob. Declaratur inquam quoad illam particulam (secundum quod finis): pro quo est sciendum quod finis est duplex, scilicet finis, qui est ultimus simpliciter, et finis qui est ultimus solum respectu alicujus agentis, vel actionis. Finis ultimus simpliciter est, qui non ordinatur ad alium finem. Finis vero ultimus secundum quid dicitur, qui potest ordinari ad alium finem, respectu alicujus alterius agentis. Sicut finis, qui est finis respectu artis navifactivæ, et respectu navifactoris, tamen respectu artis navigativæ non est finis, sed ordinatur ad finem, puta ad deferendum merces per mare. Conclusio igitur absolute est vera de fine ultimo simpliciter. De fine vero ultimo secundum quid, non est simpliciter vera: nam de fine ultimo secundum quid, potest esse consilium, non inquantum est finis, sed inquantum ordinatur ad alium finem, et propterea dictum est quod de fine, secundum quod est finis, non est consilium.

Prob. concl. De his solum est consilium, de quibus est quæstio. Sed de fine secundum quod finis, non est quæstio. Ergo de fine, secundum quod finis non est consilium.

Maior prob., quia consilium est quæstio, sive inquisitio.

Minor. Primum principium non cadit sub quæstione. Sed finis in operabilibus habet rationem primi principii. Ergo finis non cadit sub quæstione.

Maior hujus prob., quia in omni inquisitione oportet supponere prima principia.

Minor vero hujus prob., quia ratio eorum, quæ sunt ad finem, ex fine tamquam ex principio desumitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. negatur minor, id enim, quod accipitur ut finis, debet esse determinatum, et per consequens, de eo nulla potest esse quæstio, vel dubitatio, et si aliquid habeatur ut dubium, jam non habet rationem finis, sed ejus, quod est ad finem.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod operationes humanæ dupliciter considerari possunt. Uno modo, ut finis sunt; et sic de eis non est consilium. Alio modo, ut ordinantur ad alium finem, et sic de eis est consilium. Unde si aliqua humana operatio sit finis, de ea, inquantum hujusmodi, non est consilium.

ARTICULUS III.

Utrum consilium sit solum de his, quæ á nobis aguntur.

Pro negativa. = Videtur quod consilium non sit solum de his, quæ á nobis aguntur.

1. Collatio inter multa potest fieri de his etiam, quæ non fiunt á nobis. Sed consilium collationem quamdam importat. Ergo consilium est etiam de his, quæ non aguntur á nobis.

Maior, quia collatio potest esse etiam de rebus immobilibus, puta de naturis rerum et similibus quæ non fiunt á nobis.

2. Homines interdum consilia quærunt de his, quæ sunt lege statuta; unde et jurisconsulti dicuntur. Ergo consilium non est solum de his, quæ á nobis aguntur.

Conseq. prob., quia eorum, qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere.

3. Quidam faciunt consultationes de futuris eventibus. Ergo consilium non est solum de his, quæ á nobis fiunt.

Conseq. prob., quia futuri eventus non sunt in potestate nostra.

4. Si consilium esset solum de his, quæ á nobis fiunt, nullus consiliaretur de his, quæ sunt per alium agenda. Sed hoc est manifeste falsum. Ergo consilium non est solum de his, quæ à nobis fiunt.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregor. Nys. lib. 5. cap. 5. dicit quod *Consiliamur de his, quæ fiunt in nobis, vel per nos fieri possunt.*

Determinatio.

Conclusio. Consilium propriè est circa ea, quæ aguntur á nobis.

Prob. Inquisitio, quæ pertinet ad singularia contingentia, est circa ea, quæ á nobis aguntur. Sed consilium est inquisitio, pertinens ad contingentia singularia. Ergo consilium est circa ea, quæ á nobis aguntur.

Maior prop., quia cognitio veritatis de singularibus contingentibus non est aliquid magnum, ut per se horum cognitio sit appetibilis, sicut est cognitio universalium, sed appetitur solum, et quæritur secundum quod est utilis ad operationem, quæ semper est circa ipsa singularia contingentia.

Minor prob., quia consilium proprie importat collationem inter plures habitam, secundum quod etiam ipsum nomen designat. Dicitur enim consilium, quasi considium, eo quod multi considerant ad simul aliquid conferendum. Hujusmodi autem collatio plurium non est necessaria circa universalia, quia unus sufficit ad horum considerationem, sed est necessaria circa contingentia, ad hoc ut de ipsis aliquid certi cognosci possit. Nam circa singularia contingentia, plures conditiones, et circunstantias considerare oportet, quæ non facile ab uno animadverti possunt, sed uni occurrit, quod non occurrit alteri. Inquisitio igitur plurium (quæ est consilium) semper fit ad hoc, ut aliquid certi circa

contingentia singularia cognoscatur, quæ cognitio, semper ad aliquid operandum ordinatur; et propterea consilium semper est de his, quæ á nobis aguntur, quæ sunt contingentia singularia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod consilium importat quidem collationem, non quamcumque, sed eam, quæ est de rebus agendis: hæc enim collatio proprie consilium dici potest, ut in corpore ostensum est.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod id, quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum. Mandatum enim legis est una ratio aliquid operandi, unde tale consilium est propter operationem.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quamvis futuri eventus non sint in potestate nostra, tamen consultatio de futuris eventibus ordinatur ad operationem; propter hoc enim fit consultatio de futuris eventibus, ut homo per futuros eventus cognitos dirigatur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad 4. Dicitur ad maiorem conditionalem, quod de aliorum factis consilium quærimus, iuquantum alii sunt quodammodo unum nobiscum, vel per unionem affectus, vel per modum instrumenti. Per unionem affectus unitur amicus amico et propter hoc amicus sollicitus est de his, quæ ad amicum spectant sicut de suis. Per modum instrumenti fiunt unum causa, sive agens principale et instrumentale; sunt enim quasi una causa, cum unum per aliud agat, et sic dominus consiliatur de his, quæ sunt agenda per servum. Unde nullus quærit consilium de factis aliorum, inquantum sunt aliorum, sed inquantum sunt sua.

ARTICULUS IV.

Utrum consilium sit de omnibus, quæ á nobis aguntur.

Pro affirmativa. = Videtur quod consilium sit de omnibus, quæ sunt per nos agenda.

1. Electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo consilium est de omnibus quæ per nos aguntur.

Conseq. probat., quia electio est appetitus præconciliati.

2. In omnibus quæ agimus, non per impetum passionis, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus, quæ aguntur á nobis, non ex impetu passionis, est consilium.

Conseq. prob., quia consilium importat inquisitionem rationis.

3. De omnibus, quæ fiunt per unum, vel per multa est consilium. Sed omne quod á nobis fit aut per unum, aut per multa fit. Ergo de omnibus, quæ fiunt á nobis, est consilium.

Maior. prob., quia de eo, quod fit per multa, est consultandum, per quod horum facillime, et optime fiat. De eo autem, quod fit per unum est consultandum, qualiter per illud fiat, ut Arist. dicit 3. Ethic.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. Nys. lib. 5. cap. 5. dicit quod *de his, quæ secundum disciplinam vel artem sunt, operibus non est consilium.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Consilium non est de omnibus quæ á nobis aguntur.

Probat. Ea, de quibus est consilium habent dubitationem. Sed quædam eorum, quæ á nobis aguntur, etiam si sint ordinata ad finem, non habent dubitationem. Ergo consilium non est de omnibus quæ á nobis aguntur.

Maior prob., quia consilium est inquisitio quædam; de illis autem inquirere solemus, quæ in dubitationem veniunt. Unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur argumentum, est rei dubiæ faciens fidem.

Minor manifestatur. Nam de duobus generibus agibilium, non accidit nobis dubitatio. Scilicet de his, quæ sunt de-

terminata, qualiter fieri debeant. Et de rebus parvis. Ex duobus enim contingit aliquid in operabilibus humanis non esse dubitabile. Primo, quia per determinatas vias et modos, ad determinatos terminos proceditur, sicut contingit in artibus, quæ habent certas vias operandi: scriptor enim non consiliatur quomodo debeat trahere literas, quia hoc per artem est determinatum. Secundo, quia non multum refert, utrum sic, vel aliter fiant, et hæc sunt minima, quæ parum juvant, vel impediunt consecutionem finis. De agibilibus igitur minimis et de his, quæ determinatum habent modum, secundum quem fiant, non est consilium: excipiuntur tamen actiones, quæ quamvis fiant per artem, tamen intervenit in eis conjectura aliquorum, ut sunt operationes artis medicinæ et navigativæ. De his enim est consilium, ut Greg. Nys. dicit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod electio non semper est appetitus præconciliati, sed solum quando illud, quod eligi debet, habet dubitationem: tunc enim electio præsupponit consilium: quando autem res eligenda est manifesta, nullam habens dubitationem, electio non requirit inquisitionem consilii.

Ad 2. Dicitur ad anteced., quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat. Ideo in his, quæ secundum rationem agimus et non ex impetu passionis, procedimus quidem ex judicio rationis, sed non in omnibus his procedimus per inquisitionem consilii, quia in rebus manifestis, ratio non inquirit sed solum judicat.

Ad 3. Dicitur quod ea, quæ fiunt sive per unum, sive per plura media, vel instrumenta, vel agentia sunt in duplici differentia. Quædam habent determinatum modum suæ productionis: et quædam non habent modum determinatum, quo fiant. Si habeant determinatum modum et determinatas causas, de his non est consilium; si vero non habeant determinatum modum, sive causam, vel non sint res determinatæ, de his est consilium.

ARTICULUS V.

Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Pro negativa. = Videtur quod consilium non procedat ordine resolutorio.

1. Operationes nostræ non procedunt ordine resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Sed consilium est de operationibus nostris. Ergo consilium non semper procedit ordine resolutorio.

2. Procedere á præsentibus, et præteritis ad futura, non pertinet ad ordinem resolutorium. Sed inquisitio consilii procedit á præsentibus, et præteritis deveniendo in futura. Ergo inquisitio consilii non procedit ordine resolutorio.

Maior prob., quia processus á prioribus ad posterius, non est resolutivus, sed potius compositivus, ut de se patet. Sed processus de præterito, et præsenti ad futurum, est processus ex prioribus ad posterius: est enim præteritum, et præsens prius futuro. Ergo processus á præterito, et præsenti in futurum, non est resolutorius, sed potius compositivus.

Minor. Ratio incipit á prioribus, ut ad posteriora deveniat. Sed consilium est inquisitio rationis. Ergo consilium incipit á præterito, et præsenti, quæ sunt priora, ut in futurum deveniat, quod est posterius.

3. Et est alia prob. minor. præcedentis argumenti. Consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur lib. 3. Ethic. c. 3. Ergo in inquisitione consilii á præsentibus oportet incipere.

Conseq. prob., quia an sit nobis aliquid possibile, perpendimus ex eo, quod nunc possumus, vel non possumus facere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. dicit 3. Ethic. c. 3. quod *ille qui consiliatur, videtur quærere et resolver* .

Determinatio.

Conclusio. Consilium procedit ordine resolutorio.

Probat. Inquisitio, quæ est á principio, quod est prius in cognitione, et posterius in esse, procedit ordine resolutorio. Sed consilium est inquisitio rationis quæ est á principio, quod est prius in cognitione et posterius in esse. Ergo consilium procedit ordine resolutorio.

Maior manifestatur. In omni enim inquisitione oportet incipere ab aliquo principio, quod quidem principium si sit prius in essendo, et in cognoscendo, inquisitio, quæ á tali principio incipit, non est resolutoria, sed compositiva, ut fit, quando procedimus á causis ad effectus: causæ enim sunt simpliciores effectibus. Unde processus á causis ad effectus, est compositivus, quia procedit á simplici ad compositum. Si vero principium, á quo incipit inquisitio, sit prius quidem secundum cognitionem tamen sit posterius in esse; tunc processus est resolutorius: sicut fit quando ab effectibus prius nobi notis, ad causarum cognitionem procedimus: effectus enim sunt posteriores in essendo, et compositi respectu suarum causarum. Unde in hujusmodi processu, resolvimus effectus compositos in suas simplices causas, et propter hoc dicitur processus resolutivus. Ex quibus patet quod quando inquisitio procedit á principio, quod est posterius in essendo, talis processus est resolutorius, et sic patet maior.

Minor. prob., quia principium in inquisitione consilii est finis quidem et posterior secundum esse, et prior secundum cognitionem, et propterea inquisitio consilii est resolutiva, incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id, quod statim est agendum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probat. dicitur, quod consilium est quidem de operationibus nostris, non quatenus opere exercentur, sed quatenus eorum ratio ex fine desumitur, quomodo scilicet fieri debeant, ad consequendum finem. Unde inquisitio consilii et exercitium operationum opposito modo procedunt. Inquisitio enim consilii incipit á fine et procedit usque ad id, quod est modo agendum, ut finem quis consequi possit; et hic est ordo resolutivus, ut in corpore ostensum est. Exercitium vero operationum incipit ab eo, quod statim agendum est et procedit ad ipsum finem consequendum, qui ordo est compositivus, ut ibidem est demonstratum. Argumentum igitur procedit ab inquisitione consilii de operationibus, quæ est resolutiva ad exercitium ipsarum operationum, quod est compositivum.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob dicitur ad maiorem, quod ratio procedit quidem á prioribus, secundum cognitionem non autem á prioribus quæ sunt priora solum secundum esse, qualia sunt præsens et præteritum; finis enim qui posterior est secundum tempus, prius est cognitione, quam illud, quod statim est agendum.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod quamvis consilium non sit nisi de his, quæ sunt nobis possibilia, tamen de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus an sit possibile, si non esset congruum fini, et ideo prius quærendum est an illud sit conveniens et congruum ad consequendum finem, quam considereretur an sit possibile, vel non; et quia an aliquid sit congruum fini, nec ne, non ex præsentibus, sed ex ipso fine sumitur, ideo inquisitio consilii, non est ex his, quæ præsentia sunt, sed ex fine est inquirendum.

ARTICUCUS VI.

Utrum consilium procedat in infinitum.

Pro affirmativa=Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum.

1. Quod est circa singularia, est infinitum. Sed consilium est circa singularia. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Maior, quia singularia sunt infinita.

2. Actio humana infinitis modis potest impediri. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Consequentia probatur, quia sub inquisitione consilii cadit, non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta actionum sint removenda.

3. Inquisitio, quæ non est ex principiis per se notis, habentibus omnimodam certitudinem, procedit in infinitum. Sed inquisitio consilii non est ex principiis per se notis, habentibus omnimodam certitudinem. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Maior prob., quia ideo inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire ad aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent.

Minor prob., quia singularia, circa quæ est inquisitio consilii, sunt variabilia et incerta, utpote quæ sunt contingentia, et propterea in eis talis certitudo non post inveniri.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Si inquisitio consilii esset infinita, nullus inciperet consiliari. Sed hoc patet esse falsum. Ergo inquisitio consilii non procedit in infinitum.

Conditionalis prob. Nullus movetur ad id, ad quod impossibile est ut perveniat, ut dicitur 1. Cœli tex. 23. Sed infinitum impossibile est transire. Ergo si inquisitio consilii esset infinita, nullus consiliaretur.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Inquisitio consilii est finita in actu.

Prob. Quod habet principium et terminum, est actu finitum. Sed inquisitio consilii habet principium et terminum. Ergo inquisitio consilii est actu finita.

Minor quoad utramque partem manifestatur. Et quoad primam, quod inquisitio consilii habeat principium ostenditur. Nam in inquisitione consilii est duplex principium. Unum est proprium et hoc desumitur ex ipso genere operabilium, et hoc principium in inquisitione consilii est finis, de quo, ut dictum est, non est consilium, sed supponitur ut principium in omni inquisitione consilii: aliud vero principium in inquisitione consilii desumitur quasi ex altero genere, scilicet vel ex his, quæ sunt nota per sensum, vel ex his quæ nota sunt per aliquam scientiam speculativam, vel practicam. Sicut mœchari non esse bonum, est notum per divinam legem. De his, enim quæ vel per sensum, vel per aliquam scientiam, vel legem nota sunt, non est consilium, sed supponuntur in consiliativa inquisitione ut principia. Ex quibus patet prima pars minoris, scilicet quod inquisitio consilii habeat principium.

Altera pars minoris, scilicet quod habeat terminum, ostenditur. Nam terminus inquisitionis est id, quod est in potestate nostra, ut statim faciamus: sicut enim finis habet rationem principii ita quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde quod primo agendum ocurrit, habet rationem conclusionis ultimæ, in inquisitione consilii ad quam terminatur. Et sic patet quod inquisitio consilii habet terminum ultimum.

2.ª Conclusio. Nihil prohibet inquisitionem consilii esse infinitam in potentia.

Prob., quia in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod singularia sunt infinita, non in actu, sed tantum in poten-

tia, et hinc est quod inquisitio consilii sit actu finita, et solum in potentia infinita.

Ad 2. Negatur consequentia. Quamvis enim actio humana infinitis modis impediri possit, non tamen semper habet pedimentum paratum.

Unde ad probationem dicitur, quod consilium debet esse de removendis impedimentis, non quidem omnibus, quæ occurrere possunt, sed tantum de removendis his, quæ sunt parata ad impediendam actionem.

Ad tertium negatur minor. Et ad probationem dicitur, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione: sortem enim sedere non est necessarium sed eum sedere, dum sedet, est necessarium, et hoc per certitudinem accipi potest.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 14.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum: quod consilium est inquisitio. Ut ad Philemonem cap. 1 « Quem ego volueram mecum detinere: ut pro te mihi ministraret in vinculis Evangelii. Sine consilio autem tuo nihil volui facere. » Patet enim hic quod Apostolus per consilium intelligit, quod et tunc practice explicat, inquisitionem rationabilem ; cum inquirat á Philemone, quid facto, secundum illum, in tali negotio opus sit. Item 2. Reg. 15. « Inite consilium, quid agere debeamus. » Hoc est : Inquirite secundum rationem : quid etc. *Secundo* vides: quomodo ex iis etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis; quod consilium est de his, quæ sunt ad finem. Ut per dictum Genes. 45. « Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum, qui me fecit, quasi patrem Pharaonis, et dominium universæ domus ejus, ac principem in omni terra Ægypti. » Patet enim, quod hic tractatur de his, quæ sunt ad finem, quando dicitur ly « non vestro consilio huc missus sum: » non de fine. Alioquin si de fine ageretur, ipse Joseph á fratribus suis missus fuerat in Ægyptum per hoc, quod voluntarie vendiderant eum Ismaelitis portantibus merces in Ægyptum, c. 37. Agitur ergo ibi de his, quæ sunt ad finem, quando dicit: « Non vestro consilio huc missus sum. » Ac si dicatur: Vos actiones vestras, quibus me per venditionem misistis in Ægyptum, non ordinastis ex consilio vestro, idest ex inquisitione vestra rationis, ad hunc finem quod scilicet ego fierem quasi pater Pharaonis, et dominus universæ domus ejus, ac princeps in omni terra Ægypti. Per hoc ergo, tamquam á negatione actus talis consiliati, denotat scriptura, quod consilium, quando datur de aliqua re, datur de his, quæ sunt ad finem; quo scilicet modo, seu qua via possit apte pertingi ad talem finem. Item per dictum Matth. 22. " consilium inierunt, ut caperent JESUM in sermone. » Et Marci 3. " consilium faciebant, quomodo eum perderent. » Ecce, quod non cadit consilium super captione, seu perditione ejus, quod erat finis obstinate firmatus apud Pharisæos: sed cadit super modum aptum ad captionem, seu perditionem ejus assequendam, quod erat existens ad finem. Ex his ergo scriptura monstrat scholasticis speculativis intentum in principio dictum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis etc.

Ex art. 3. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod consilium est de his, quæ per nos aguntur. Ut per dictum Proverbior. 15. " Dissipantur cogitationes, ubi non est consilium: ubi vero sunt plures consiliarii confirmantur. » Ecce: quod consilium respicit ad cogitationes, quæ procul

dubio sunt solum hominum: per quod (ut sapiens scholasticus judicabit) innuitur intentum. Item per dictum Is. 19. " Sapientes consiliarii Pharaonis dederunt consilium insipiens. » Patet enim per contextum: quod ibi tractatur de agendis á Pharaone, et Ægyptiis, et consequenter, quod consilium, juxta Isaiam, est de fiendis ab hominibus. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis; quod consilium non est de omnibus quæ á nobis aguntur. Ut per contextum Eccles. 32. " Sine consilio nihil facias: et post factum non pœnitebis. » Ibid. enim contextus mox dicit. " In via ruinæ non eas, et non offendes in lapides : nec credas te viæ laboriosæ, ne ponas animæ tuæ scandalum. » Per quod (ut penetranti constat) dubiosum quid de illis viis importatur. Ac si per omnia hæc simul considerata resolute dixerit: sine consilio nihil dubiosum facias, aut faciendum aggrediaris. Ex quo utique dicto scriptura scholasticis innuit, merito ab oppositis concludendum: quod illarum rerum, quæ jure dubiosæ non sunt, consilium facere non est opus. *Secundo* vides : quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito esse insinuatum á scripturis, et philosopho, quod consilium fit modo resolutorio. A philosopho quidem: ut *in argum. contr.* A scripturis autem, ut per consilium dictum 2. Reg. 17. "Dixit Achitofel ad Absalom: eligam mihi duodecim millia virorum, et consurgens persequar David hac nocte, et irruens super eum, quippe qui lassus est, et solutis manibus percutiam eum. Cumque fugerit omnis populus, qui cum eo est, percutiam regem desolatum: et reducam universum populum, quomodo unus homo reverti solet. Unum enim virum tu quæris: et omnis populus erit in pace.» Ecce, in hoc consilio, de quo dicitur et infra, quod erat consilium utile, et sup. cap. 16. "consilium Achitofel, quod dabat in diebus suis, quasi si quis consuleret Deum. » In hoc, inquam consilio incipitur á fine, sumendo rationem omnium agendorum ex illo: et proceditur ratiocinando inde, quousque perveniatur ad id, quod statim exequendo agendum est. *Unum enim*, inquit, *virum*, etc. En finis: et quod adducatur pro ratione omnium, idest ut ex ipso fine sumatur ratio omnium agendorum, patet per ly *enim*, quæ est conjunctio rationalis. Ut igitur et unus vir, idest David ab Absolom quæsitus ad mortem, moriatur, et omnis populus remaneat in pace: Achitofel vult percutere regem desolatum: reducereque totum populum sub regimen Absalonis: et ad hæc facienda vult consurgere nocte, electis duodecim millibus viris ad persequendum David. Talis autem motus procedendi vocatur ordo resolutorius. Per hoc itaque, quod scriptura monstrat universaliter á simili, procedendum esse in consiliis, á fine ratiocinando usque ad id, quod statim primo agendum est in executione eorum, quæ sunt ad finem, vult ipsa scriptura, scholastice loquendo, dicere, quod consilium omne, quod vere est consilium, de tali enim solummodo loquimur, procedit ordine resolutorio. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis; quod consilium non procedit in infinitum. Ut per dictum 1. Machab. 2. " Ecce Simon frater vester, scio, quod vir consilii est: » hoc est. Scio, quod prudens est. Prudens autem est ille, qui ordinat actus suos ad debitum finem, 1. q. 1. art. 6. et consequenter, qui non movetur ad id, ad quod impossibile est, quod perveniat. Non posset ergo aliquis merito vocari vir consilii, sed valde imprudens, si in consiliando procederet in infinitum: hoc est si consilium ejus numquam ab aliquo firmo principio inciperet, neque ad aliquem certum finem terminaretur. Per hoc igitur, quod quis á scriptura dicitur vir consilii, denotatur. quod, secundum ipsam, consilium non procedit in infinitum. *Secundo* vides: quomodo ex iis etc.

QUÆSTIO DECIMA QUINTA,

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consensu: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Secundo, utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

Quarto, utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS I.

Utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Quod sit actus virtutis apprehensivæ.

Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam.

1. Quod est actus rationis, pertinet ad partem apprehensivam. Sed consensus est actus rationis. Ergo consensus est actus apprehensivæ partis animæ.

Maior, quia ratio est virtus apprehensiva.

Minor, quia Augs. 12. de Trin. c. 12. attribuit consensum superiori rationi.

2. Sentire pertinet ad virtutem apprehensivam. Ergo etiam consentire est actus apprehensivæ virtutis.

Conseq. prob., quia consentire dicitur quasi simul sentire.

3. Assentire pertinet ad intellectum qui est vis apprehensiva. Ergo etiam consentire pertinet ad eamdem virtutem.

Conseq. prob., quia sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire.

Quod sit actus virtutis appetitivæ.

Diligere pertinet ad virtutem appetitivam. Sed consensus includit dilectionem, ut Dam. dicit lib. 2. c. 2. Ergo consensus est actus virtutis appetitivæ.

Determinatio.

CONCLUSIO. Consensus est actus appetitivæ virtutis.

Prob. Inclinatio in aliquid secundum quamdam conjunctionem, est actus virtutis appetitivæ. Sed consensus est inclinatio consentientis in aliquid secundum quamdam conjunctionem. Ergo consensus est actus appetitivæ virtutis.

Minor manifestatur. Nomine enim consensus significamus inclinationem alicujus in aliquid, secundum quamdam conjunctionem, quatenus scilicet aliquis complacet sibi de re, ad quam inclinatur et cui conjungitur.

Pro quo est sciendum quod licet actus consentiendi possit esse non solum de re sensibili, sed etiam de re intelligibili, et imaginabili, tamen convenienter desumit nomen á sensu, et dicitur consentire. Imaginatio enim est apprehensiva similitudinum rerum, non solum præsentium, sed etiam absentium. Intellectus etiam est apprehensivus inteligibilium. Sensus vero est apprehensivus solum sensibilium præsentium. Et quia actus consentiendi requirit quamdam conjunctionem appetitus, cum ipsa re ad quam appetitus inclinatur, et quamdam præsentialitatem, ad hoc, ut in ea sibi complacere possit, secundum illud Sapien. 1. *Sentire de Domino in bonitate,* hinc fit ut ad á sensu hujusmodi actus nomen accipiat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur primo ad maiorem, quod ratio est quidem virtus apprehensiva, sed tamen includit etiam voluntatem quæ est virtus appetitiva. Unde aliquid potest pertinere ad rationem dupliciter; uno modo, ut ratio est virtus contradistincta voluntati et sic vera est maior; alio modo, ut ratio includit voluntatem, et hoc modo falsa est maior. Tunc ad minorem dicitur, quod divus Augustinus attribuit consensum rationi, quatenus ratio includit voluntatem.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de sentire et consentire. Sentire enim importat solum actum apprehensivæ vir-

tutis. Consentire vero importat quamdam conjunctionem et experientiam, ut dictum est in corpore, et hac ratione pertinet ad vim appetitivam.

Ad 3. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod consentire non solum importat applicationem intellectus ad aliquid, sicut assentire; sed importat quamdam conjunctionem ad id, cui consentitur; et ideo intellectus dicitur assentire et voluntas, cujus est tendere in aliud, dicitur consentire, quamvis unum pro alio multoties soleat poni.

Dicitur secundo ad antecedens, quod tamassentire, quam consentire pertinent ad intellectum, ut est motus á voluntate. Unde etiam assentire est actus imperatus á voluntate.

ARTICULUS II.

Utrum consensus conveniat brutis animalibus.

Pro affirmativa== Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus.

1. In his, quorum appetitus est determinatus ad unum, invenitur consensus. Sed appetitus brutorum est determinatus ad unum. Ergo in brutis invenitur consensus.

Maior, quia consensus importat determinationem appetitus ad unum.

2. Si in brutis non inveniretur consensus, non esset in eis executio operis quod tamen est falsum.

Conseq. prob. Remota priori, removetur posterius. Sed consensus præcedit executionem operis. Ergo remoto consensu removetur operis executio.

3. Animalia bruta agunt ex passione. Ergo in eis est consensus.

Conseq. prob., quia homines interdum dicuntur consentire ad aliquid agendum, ex aliqua passione, puta ex concupiscentia, vel ex ira.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In quibus est consensus, est etiam consilium secundum Dam. lib. 2. ort. fid. c. 22. Sed in brutis non est consilium. Ergo in brutis non est consensus.

Determinatio.

Conclusio. Consensus, proprie loquendo, non est in brutis.

Prob. Illa, in quibus est consensus, possunt applicare suum appetitivum motum ad aliquid agendum. Sed bruta animalia non habent potestatem applicandi eorum appetitivum motum ad aliquid agendum. Ergo in animalibus brutis non est consensus.

Maior, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum.

Minor. Ea animalia possunt applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in quorum potestate est ipse appetitivus motus. Sed bruta non habent in potestate eorum appetitivum motum. Ergo bruta non habent potestatem applicandi eorum appetitum ad aliquid agendum.

Maior hujus manifestatur. Nam tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis non convenit baculo, sed ei, qui habet potestatem movendi baculum: et sic patet quod applicare appetitivum motum ad agendum, convenit tantum ei, qui habet in sua potestate proprium appetitum.

Minor vero hujus manifestatur, quia brutis convenit appetitivus motus ex instinctu naturæ: unde brutis convenit quidem appetere, sed applicare appetitivum motum ad hoc, vel illud appetendum, non est in eorum potestate: est enim hoc in eis ex naturæ instinctu, et propter hoc eis non convenit proprie consentire. Solum igitur naturæ rationali proprie convenit consensus, quia ipsa sola habet potestatem applicandi, vel non applicandi proprium appetitivum motum ad appetendum hoc, vel illud.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod determinatio appetitus ad unum potest convenire alicui

dupliciter. Uno modo active: alio modo passive. In his invenitur active, quæ possunt proprium appetitum ad aliquid determinare. In his vero invenitur tantum passive, quæ non habent potestatem applicandi appetitivum motum ad aliquid sed solum ab alio determinatur. Tunc ad maiorem dicitur, quod ubi invenitur determinatio appetitus ad unum active, ibi invenitur consensus; ubi vero invenitur hujusmodi determinatio tantum passive, non invenitur consensus. Et ad minorem dicitur quod in brutis invenitur determinatio appetitus solum passive et ideo in brutis non est consensus.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod remoto priori removetur posterius, si tamen illud posterius non possit fieri nisi ex illo priori. Si vero illud posterius possit sequi ex aliquo alio priori, potest removeri unum horum, ex quibus illud posterius sequitur, absque hoc quod removeatur posterius. Sicut remota anima removetur vita á corpore, quia vita tantum ex anima dependet, tamen remoto calore, non removetur induratio á luto quia induratio luti non solum est ex calore, sed etiam ex frigore, ut apparet in congelatione aquæ. Et quia executio operis, non solum potest sequi ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu; ideo in brutis, quamvis non sit consensus, est tamen executio operis ex impetu naturali appetitus proveniens.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod licet homines ex passione aliquando agant, tamen possunt non sequi passionem, quod non est in brutis, et ideo non est eadem utriusque ratio.

ARTICULUS III.

Utrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.

Quod sit de fine.

Videtur quod consensus sit de fine.

1. His, quæ sunt ad finem, consentimus propter finem. Ergo magis consentimus ipsi fini.

Conseq. prob., quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis*, ut dicitur 1. Post.

2. Intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

Conseq. prob., quia actus intemperati est finis ejus; sicut actio virtuosi, est finis ipsius.

3. Si consensus non esset de fine, sed solum de his, quæ sunt ad finem, sequeretur quod consensus in nullo differret ab electione. Quod est falsum.

Conseq. prob., quia appetitus eorum, quæ sunt ad finem est electio, ut dictum est. Unde si etiam consensus sit actus appetitus circa ea, quæ sunt ad finem, sequeretur quod in nullo differret ab electione, utpote actus, quorum idem est objectum.

Falsitas consequentis prob., quia Dam. lib. 2. orthod. fid. c. 22. dicit, quod post disputationem, quam vocaverat sententiam, fit electio.

Quod non sit finis, sed eorum, quæ sunt ad finem.

Consilium non est nisi eorum, quæ sunt ad finem. Sed consensus sequitur consilium, ut Dam. dicit ibid. Ergo consensus est solum eorum, quæ sunt ad finem.

Determinatio.

Conclusio. Consensus, proprie loquendo, non est de fine, sed solum de his, quæ sunt ad finem.

Prob., prima pars. De eo, in quod appetitus naturaliter tendit, non est proprie consensus. Sed appetitus in ultimum finem naturaliter tendit. Ergo applicatio motus appetitivi in finem, non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.

Maior prob. Quia consensus nominat applicationem motus ad aliquid præexistens, quæ sit in potestate ejus, qui illud appetit. Unde si appetitus naturaliter tendat in aliquid, profecto non erit in potestate appetentis applicare suum ap-

petitum ad illud. Ex hoc igitur quod appetitus naturaliter tendit in ultimum finem, evidenter sequitur quod de ultimo fine non sit consensus.

Altera pars conclusionis et tota conclusio simul probatur. De his solum est consensus, de quibus est consilium. Sed de fine non est consilium, sed solum de his, quæ sunt ad finem: ut dictum est quæst. præced. artic. 2. Ergo consensus non est de fine, sed solum de his, quæ sunt ad finem.

Maior prob. Quia consensus proprie est applicatio appetitivi motus, ad id, quod consilio determinatum est. Unde appetitus eorum quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem consilii. Igitur de eisdem est consensus et consilium, et consensus necessario præssuponit consilium, quod non est nisi de his, quæ sunt ad finem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Non enim ex hoc, quod consentimus his, quæ sunt ad finem propter finem, sequitur quod magis consentiamus fini: sed bene hoc sequitur quod de fine, sit aliquid maius ipso consensu et hoc verum est: nam de fine est ipsa simplex voluntas: finem enim appetimus, et in eum inclinamur, non mediante consilio, et consensu, sed naturaliter per simplicem actum ejusdem voluntatis. Sicut etiam á simili, ex hoc, quod habemus scientiam conclusionum propter principia, non sequitur quod magis de principiis habeamus scientiam, sed bene sequitur, quod de principiis sit aliquid maius scientia, scilicet habitus intellectus: et secundum hoc, ad probationem consequentiæ dicitur, quod illa maxima probat quod quia inhæremus his, quæ sunt ad finem, propter finem, quod magis et prius inhæreamus ipsi fini, non quidem per consensum, sed per aliquid majus, scilicet per simplicem actum voluntatis.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod finis intemperati, non est ejus actio; sed est delectatio, quæ ex illa actactione procedit propter quam tamquam propter finem consentit in ipsam operationem.

Ad 3. Neg. conseq. Ad probat. dicitur, quod electio et consensus semper differunt secundum rationem. Electio enim addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus, cui aliquid præeligitur et ideo post consensum adhuc restat electio. Secundum rem vero aliquando differunt et aliquando sunt idem; contingit enim aliquando esse multa ducentia ad eumdem finem, quorum quodlibet placet ei, qui vult consequi finem et in quolibet horum consentit: tamen ex illis multis, unum præeligit et in hoc casu consensus et electio realiter differunt quia consensus est de omnibus illis, per quæ finis consequi potest, electio vero est de uno illorum tantum. Si autem unum tantum sit medium consequendi finem, consensus et electio differunt quidem ratione, sed realiter idem sunt. Nam in hoc casu consensus et electio sunt de eodem, scilicet de eo, quod est ad finem: de ipso inquam est consensus quatenus placet et de eodem est electio, quatenus illud præfertur his, quæ non placent. Sicut si quis facturus sit iter per terram, plura occurrunt per quæ iter confici potest, puta equus, currus, pedester incedere, etc. et potest esse, ut in omnibus his consentiant, sed postea unum præ cæteris eligit et tunc aliud est consentire, et aliud est eligere. Si vero sit transeundum mare unum tantum occurit medium, quod est navis, et tunc de navigando est consensus, quatenus placet et de eodem est electio quatenus præfertur hoc, quod est transiræ navigio, his, quæ non placent, puta natationi, et in hoc casu consensus, et electio sunt idem re, et differunt solum ratione.

Patet igitur quid sit dicendum ad probationem conseq., consensus enim et electio semper ratione differunt, et aliquando etiam realiter, ut dictum est: et patet etiam quam bene dixerit Damascenus in inducta authoritate, quod post consensum, sequitur electio, ita ut prius sit consensus, deinde sequatur electio.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus ad agendum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

Pro negativa.=Videtur quod consensus ad agendum, non pertineat semper ad superiorem rationem.

1. Consensus in delectationem, quæ ex operatione procedit, pertinet ad inferiorem rationem, ut August. dicit lib. duodecimo de Trinitate cap. 12. Ergo consensus in actionem, non pertinet solum ad superiorem rationem.

Conseq. prob., quia delectatio consequitur operationem, et *perficit eam, sicut decor juventutem*, ut dicitur 10. Ethic. cap. 4.

2. Producere operationes voluntatis, pertinet ad multas potentias. Ergo consentire in has actiones, non solum ad superiorem rationem, sed etiam ad alias potentias pertinet.

Conseq. probatur, quia actiones, in quas consentimus, sunt voluntariæ.

3. Homo multoties consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Ergo consentire in actiones non pertinet ad solam superiorem rationem.

Conseq. prob., quia *superior ratio intendit æternis inspiciendis, et consulendis*, ut Aug. dicit 12. de Trin. c. 7.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. 12. de Trin. cap. 12. dicit. *Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, et serviat.*

Determinatio.

Conclusio. Consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum quod in ea voluntas includitur.

Prob. Ad illam animæ partem, ad quam pertinet finalis sententia de agendis, pertinet etiam consensus in actum. Sed ad rationem superiorem pertinet finalis sententia de agendis. Ergo ad rationem superiorem pertinet consensus in actum.

Maior prob., quia finalis sententia de agendis est ipse consensus ad agendum.

Minor prob. Ad illum pertinet finalis sententia de agendis, ad quem pertinet de omnibus judicare. Sed ad rationem superiorem pertinet de omnibus judicare. Ergo ad rationem superiorem pertinet finalis sententia.

Maior hujus prob., quia quamdiu judicandum restat, quod proponitur, nondum datur finalis sententia, unde ad quem spectat finalis sententia, debet de omnibus judicare.

Minor hujus prob., quia de sensibilibus per rationem judicamus, de his vero quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Superior igitur ratio judicat de omnibus, de sensibilibus inquam judicat per humanas rationes, et de intelligibilibus per rationes divinas.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod delectatio est duplex. Quædam est, quæ provenit ex ipso opere: et hujusmodi delectatio pertinet ad rationem superiorem, sicut etiam ad eamdem pertinet consensus in opus. Quædam vero est delectatio, quæ procedit ex cogitatione operis; ex hoc scilicet, quod quis cogitat de aliquo opere. Sed hujusmodi delectio potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est operatio quædam, et sic iterum consensus in delectationem, quæ ex tali cogitatione provenit, ad superiorem rationem pertinet, quia de hoc ip-

so, quod est cogitare, vel non cogitare inquantum cogitatio consideratur ut actio quædam, habet judicium superior ratio, et similiter de delectatione eam consequente. Alio vero modo consideratur delectatio, ut ordinatur ad opus, et tunc delectatio sequens cogitationem, ad inferiorem rationem pertinet. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam pertineat finis ad quem ordinatur. Unde ars quæ est de fine, architectonica, seu principalis vocatur.

Negatur igitur universaliter antecedens. Non enim omnis consensus in quamcumque delectationem, ad inferiorem rationem pertinet; sed solum consensus in delectationem, quæ acipitur ut actio ad aliud ordinata.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod ex hoc, quod actiones, in quas consentimus, sunt voluntaræ, non sequitur quod consensus sit cujuslibet potentiæ, sed solius voluntatis, á quo actiones aliarum potentiarum voluntariæ dicuntur. Et quia voluntas est in superiori ratione, ideo ad superiorem solum rationem pertinet consensus.

Ad 3, Dicitur ad anteced., quod ratio superior dicitur consentire, non solum per hoc, quod secundum rationes æternas semper moveat ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit agere.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,
EX PRÆCED. 15.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod consentire est actus appetitivæ virtutis. Ut per dictum Levit. 20. " Succidam illum, et omnes, qui consenserunt ei, ut fornicaretur cum Moloch. » Item per illud Ro. 1. "Digni sunt morte non solum, qui ea faciunt, sed etiam, qui consentiunt facientibus. » Item per illud Act. 22. " Consentiebam; et custodiebam vestimenta. » Item per dictum 2. Thes. 2. " Consenserunt iniquitati. » Item per id Tobiæ 4. " Cave, ne quando peccato consentias. » Hinc enim Tobias ostendit, quod peccatum non potest imputari alicui sine ejus consensu: id quod á D. August. aliis verbis sic expressum fuit, " peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium. » Consentire ergo, secundum omnes præmissas authoritates, est voluntatis; quoniam in vi consensus peccatum consistere, hominibusque imputari decernunt, ut vel mediocriter illas consideranti patet. Item per dictum Judith. 12. " Suade illam, ut sponte consentiat habitare mecum. » Ubi ad planam litteram patet intentum; cum hoc sit aperte dicere, suade, ut prompte, absque ulla scilicet coactione, velit habitare mecum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod consensus proprie non est in brutis: Ut Per dictum Ecclesiast. 15. " Deus reliquit hominem in manu consilii sui. » Hoc enim dicitur ad differentiam brutorum; ut ex contextu patet. Nam ibi sequitur: " Adjecit mandata, et præcepta: si volueris mandata conservare. » Quod utique, nullo sapiente discrepante, non convenit brutis. Unde ex hoc aperte monstratur, quod præmissum dictum, scilicet: " reliquit hominem in manu consilii sui, » facit differre hominem á brutis, et consequenter, quod brutis non convenit habere consilium. Cum itaque consensus ex consilio dependeat, ut patet ex Damasc. *in arg. cont.* manifestum fit: quod, ubi non est consilium, ibi non est consensus. Per hoc igitur, quod scriptura per ly " reliquit hominem in manu consilii sui » monstravit ab oppositis, quod consilium non est in brutis, subindicavit theologis scholasticis *duo*; et *quod* in hominibus potest esse consensus, et *quod* in brutis consensus esse non potest. Ceterum, quod in hominibus sit con-

sensus, vide etiam per scripturas *in ar.* 1. *appen.* Item ex ly *consensus proprie*, quod in principio præsentis appendicis dicitur, colligito, quod, si quandoque scripturam inveneris attribuere consensum brutis, debes necessario, ratione ductus, intelligere de consensu improprie dicto, idest de applicatione motus appetitivi ad aliquid agendum tantum passiva; hoc est, ex instinctu naturali facta absque ulla libertatis potestate contradicente. Ut est illud Apostoli Jacobi cap. 3. " Si equis frœna in ora mittimus, ad consentiendum nobis omne corpus illorum circumferimus. » *Secundo* vides: quomodo ex his etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum: quod consensus proprie est tantum de his, quæ sunt ad finem. Ut per dictum Rom. 7. *Consentio legi.* Simul cum dicto Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi.* Lex enim, ut patet, est ad finem, et vita est finis; et secundum nunc allegata, ad legem fit consensus, vitam vero respicit voluntas. Ex his ergo scriptura scholasticis notificavit intentum. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina præsens, atque confirmetur:

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et August. quod consensus ad agendum semper pertinet ad superiorem rationem. A D. August. quidem ut *in arg. cont.* A scripturis vero; ut Rom. 7. " Si quod volo, illud facio, consentio legi, quoniam bona est, » Ecce: quod voluntas consentit, quæ est in superiori ratione. Et, ut clarius doceat, istum consensum esse secundum rationem superiorem attendendum, subjungens in fine dicit: " Igitur ego ipse mente servio legi Dei. » Per mentem vero procul dubio intelligit rationem superiorem. Ex dictis ergo his, si scholastico modo loquatur, scriptura universaliter á simili designat, quod consensus ad agendum pertinet ad rationem superiorem. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO DECIMA SEXTA,

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, IN COMPARATIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de usu: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum uti sit actus voluntatis.

Secundo, utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio, utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis.

Quarto, de ordine usus ad electionem.

ARTICULUS I.

Utrum usus sit actus voluntatis.

Pro negativa. = Videtur quod usus non sit actus voluntatis.

1. Referre aliquid ad aliud, est actus rationis, et non voluntatis. Sed uti est referre aliquid ad aliud, ergo usus non est actus voluntatis, sed rationis.

Maior, quia rationis est conferre, et ordinare.

Minor, quia Aug. dicit. 1. de Doct. Christ. c. 4. quod *uti, est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre.*

2. Quod sequitur actum potentiæ executivæ non potest esse actus voluntatis. Sed usus sequitur actum potentiæ executivæ. Ergo usus non est actus voluntatis.

Maior, quia cum executio sit ultimum non potest actus voluntatis sequi actum potentiæ executivæ.

Minor, quia Dam. 2. ort. fid. c. 22. dicit, quod *homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus*, (idest executio) operationis, *deinde utitur, et dicitur usus.* Ex quibus verbis patet quod usus est post executionem, et per conseq. quod usus est post actum potentiæ executivæ.

3. Judicare de rebus á Deo creatis,

non pertinet ad voluntatem. Sed uti est judicare de rebus á Deo creatis. Ergo uti non est actus voluntatis.

Maior, quia judicare de rebus á Deo creatis, pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur á voluntate.

Minor, quia Aug. dicit lib. 83. Qq. quæst. 30. quod *omnia, quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur ratio judicando ea, quæ hominibus data sunt.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 10. de Trin. c. 11. dicit, quod *uti, est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. *Uti* primo, et principaliter tamquam primi moventis, est actus voluntatis, est autem actus rationis tamquam dirigentis, et actus aliorum potentiarum tamquam exequentium.

Probat. prima pars, scilicet quod usus sit actus voluntatis, ut primi moventis. Potentiæ ad quam pertinet applicare omnes alias potentias ad suos proprios actus, est uti tamquam primi moventis. Sed ad voluntatem pertinet applicare omnes alias potentias ad suos proprios actus. Ergo usus est voluntatis, ut primi moventis.

Maior prob., quia usus rei importat applicationem ipsius rei ad aliquam operationem; unde et operatio, ad quam applicamus aliquam rem, dicitur usus ipsius rei, sicut equitare est usus equi, et percutere usus baculi. Ea autem, quæ applicantur ad operationes, sunt principia interiora, quæ scilicet sunt in ipso homine operante, et res exteriores. Principia interiora sunt ipsæ potentiæ animæ, sive rationalis, ut est intellectus, sive sensitivæ, ut sensus, et membra corporis. Unde intellectus applicatur ad intelligendum, oculus ad videndum, manus ad percutiendum. Res autem exteriores sunt, ut serra, quæ applicatur ad secandum, et securis ad scindendum, et sic de aliis. Res tamen exteriores non applicantur ad operandum, nisi per aliqua intrinseca principia, quæ sunt, vel potentiæ, vel habitus potentiarum, vel organa, quæ sunt membra corporis. Ad eam igitur potentiam pertinebit usus, ad quam pertinet applicare ipsas potentias ad suas operationes.

Minor ostenditur, quia voluntas est, quæ movet omnes alias potentias ad suos actus, ut dictum est in quæst. 9.

Secunda conclusionis pars scilicet quod usus sit rationis, ut dirigentis probata remanet ex primo argumento allato pro negativa, in quo probatur, quod rationis est conferre unum alteri.

Tertia pars prob., quia omnes aliæ potentiæ comparantur ad voluntatem á qua applicantur ad agendum, ut instrumenta ad principale agens. Et quia actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut edificare, ædificatoris, et non instrumentorum est opus propterea usus proprie est actus voluntatis: et hæc est conclusio directe responsiva quæsito, quæ ad maiorem claritatem proponitur, et probatur.

2.ª Conclusio. Usus proprie est actus voluntatis.

Probat. Actus conveniens alicui, ut principali agenti, est ejus proprius. Sed uti convenit voluntati, ut principali agenti, ut superius est probatum, aliis vero potentiis ut instrumentis. Ergo *uti* est proprius actus voluntatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod *uti*, non est essentialiter referri unum alteri, hoc enim est actus rationis, et præsupponitur usui, sed usus est tendere in id, quod est per rationem ad aliud relatum, et hoc pertinet ad voluntatem, et sic est intelligenda sententia August. inducta ad probandam minorem, scilicet quod usus est referre, idest præsupponit unum esse alteri per rationem relatum.

Ad 2. Negatur simpliciter minor. Ad probationem, dicitur quod Damas. loquitur de usu, secundum quod pertinet ad potentias executivas.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod judicare non est actus voluntatis; tamen applicare intellectum speculativum ad actum judicandi, vel intelligendi, ad voluntatem pertinet.

ARTICULUS II.

Utrum uti conveniat brutis animalibus.

Pro affirmativa.=Videtur quod uti conveniat brutis animalibus.

1. Quibus convenit frui, multo magis convenit uti. Sed brutis animalibus convenit frui, ut dictum est quæst. 11. artic. 2. Ergo multo magis eisdem convenit uti.

Maior prob., quia frui, quid nobilius est, quam uti: nam August. dicit in 10. de Trin. cap. 10, quod *utimur eis, quæ ad aliud referimus, quo fruendum est.*

2. His, quæ applicant sua membra ad aliquid agendum, convenit uti. Sed animalia bruta applicant sua membra ad aliquid agendum: ut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum etc. Ergo animalibus brutis convenit uti.

Maior prob., quia applicare membra ad agendum, est uti membris.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit in libro 83. Qq. quæst. 30. quod *uti, aliquid non potest, nisi animal, quod est particeps rationis.*

Determinatio.

Conclusio. Animal rationale solum consentit, et utitur.

Prob. Illud potest uti, quod potest applicare principium actionis ad ipsam actionem. Sed solum rationale animal potest applicare principium operationis ad operandum. Ergo animal rationale solum, et non bruta, potest uti.

Maior prob., quia uti est applicare principium actionis ad operandum: sicut consentire est applicare motum appetitus ad appetendum, ut dictum est quæst. præced.

Minor prob., quia applicare aliquid ad aliud, non est nisi ejus, quod habet super illud liberum arbitrium, quod non est nisi ejus, qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod uti, et frui dupliciter comparari possunt. Uno modo respectu objecti. Alio modo respectu potentiæ apprehensivæ, cujus actus præsupponunt, tam frui, quam uti. Si comparentur respectu objecti, frui nobilius est, quam uti, et ratio est, quia frui respicit bonum absolute, quod scilicet est secundum se appetibile, et uti respicit, quod est appetibile in ordine ad aliud; nobilius autem est, quod est secundum se appetibile, quam illud, quod est appetibile in ordine ad aliud. Si vero comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, maior nobilitas requiritur ex parte usus: et ratio est, quia fruitio requirit solum potentiam apprehensivam, sive sit sensus, sive intellectus: per quamcumqumque enim potentiam apprehendatur objectum, potest appetitus frui eo. Usus autem requirit potentiam non solum apprehendentem, sed ordinantem unum alteri, quod quia est actus solius rationis, ideo usus invenitur solum in habentibus rationem. Et ex hac parte nobilius est uti, quam frui.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod animalia bruta agunt quidem per sua membra, non tamen dicuntur proprie applicare sua membra ad agendum: et ratio est, quia ad hoc, ut quis dicatur applicare aliquid ad agendum, requiritur, ut non solum per illud aliquid operetur, sed ulterius necessarium est, ut cognoscat ordinem ipsius ad operationem, ad quam fit applicatio. Et quia animalia non cognoscunt ordinem propriorum membrorum ad proprias ope-

rationes, sed naturali instinctu operantur, ideo non dicuntur proprie applicare membra ad operandum.

ARTICULUS III.

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

Pro affirmativa.=Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis.

1. Cujus est fruitio, est etiam usus. Sed ultimi finis est fruitio. Ergo ultimi finis est etiam usus.

Maior prob., quia Aug. dicit 10. de Trin. cap. 11. quod *omnis, qui fruitur, utitur.*

2. Ejus quod potest assumi in facultatem voluntatis, est usus. Sed finis assumitur in facultatem voluntatis. Ergo usus est etiam ultimi finis.

Maior prob., quia Aug. dicit ibidem quod *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

3. Spiritus sancti est usus, ut Hilar. dicit 2. de Trin. Sed Spiritus sanctus est ultimus finis. Ergo ultimi finis est usus.

Minor, quia Spiritus sanctus est Deus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Deo nullus recte utitur, dicit August. lib. 83. Qq. quæst. 30. Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Determinatio.

Conclusio. *Uti* non est ultimi finis, inquantum est ultimus finis, sed semper est eorum, quæ sunt ad finem.

Probatur, deinde declaratur. Probatur autem dupliciter.

Primo. Illud quod importat applicationem alicujus ad aliquid, non est ipsius ultimi finis, inquantum finis, sed eorum, quæ sunt ad finem. Sed uti importat applicationem alicujus ad aliquid, ut dictum est. Ergo uti, non est ipsius ultimi finis, sed solum eorum quæ sunt ad finem.

Maior, quia id quod applicatur ad aliquid, non habet rationem ultimi finis, sed ejus quod est ad finem.

Secundo prob. concl., quia propter hoc ea, quæ sunt ad finem accommoda, dicuntur utilia, et ipsa utilitas interdum usus nominatur.

Deinde declaratur conclusio, quoad illa verba, inquantum ultimus finis. Pro quo est considerandum, quod aliquid dicitur finis ultimus dupliciter. Uno modo simpliciter. Alio modo respectu alicujus sive quoad aliquem. Finis ultimus simpliciter dicitur ipsa res, propter quam aliquis agit, ut eam consequatur. Finis vero ultimus, non simpliciter sed respectu alicuius est ipsa rei possessio. Sicut pecunia est finis ultimus secundum se simpliciter, possessio vero eius est finis ultimus non simpliciter sed respectu inordinati affectus avari. Possessio enim pecuniæ non est ultimus finis in actione, qua acquiritur pecunia: quia ipsa possessio pecuniæ non est bona secundum se, sed propter bonum pecuniæ. Avarus tamen ordinat ipsam pecuniam, quæ est ultimus finis, ad possessionem pecuniæ, quæ possessio est finis solum respectu hujus, scilicet avari.

Quis igitur potest uti ultimo fine, ut facit avarus, qui utititur pecunia, quæ supponebatur ultimus finis, ordinando eam ad eius possessionem, sed tunc pecunia non habet rationem ultimi finis, sed eius, quod est ad finem, et propter hoc dictum est in conclusione quod ultimi finis, inquantum ultimus finis, non est usus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod usus sumitur dupliciter. Uno modo proprie; alio modo communiter. Usus proprie sumptus est referre ea, quæ sunt ad finem, ad ipsum finem: ut quando quis utitur baculo ad percutiendum, pecunia ad emendum, et his similibus. Uti vero improprie dicitur de quocumque ordinato quocumque modo ad aliquid, sive illud, ad quod res ordinatur, sit vere finis, vel non. August. igitur quando

dicit quod omnis, qui fruitur utitur, locutus est de usu communiter accepto, quatenus scilicet aliquis ordinat finem, quo fruitur, ad ipsam fruitionem: non autem loquitur de usu proprie accepto. Quia objectum, quo quis fruitur, non ordinatur ad fruitionem, ut id quod est ad finem ad ipsum: sed potius é converso, fruitio ordinatur ad objectum, ut alias supra dictum est.

Ad 2. Dicitur quod assumi aliquid in facultatem voluntatis contingit dupliciter. Uno modo, ut voluntas in eo quiescat: et tunc res assumitur in ordine ad usum eius; alio modo assumitur aliquid in facultatem voluntatis in ordine ad aliam rem, in qua voluntas debet quiescere. Sicut mercator assumit in facultatem suæ voluntatis mercaturam, et pecuniam, quam per mercaturam lucratur, sed diverso modo. Mercaturam assumit in facultatem suæ voluntatis, non ut quiescat in mercatura, sed ut per mercaturam lucretur pecuniam. Ipsam vero pecuniam assumit in facultatem voluntatis, ut in ea quiescat et in ordine solum ad usum ejus. Assumere aliquid primo modo, non est proprie uti, sed potius frui. Assumere vero aliquid secundo modo, est proprie uti. Ad maiorem igitur dicitur quod est vera de eo, quod assumitur in facultatem voluntatis secundo modo et non aliter. Et ad minorem dicitur quod finis assumitur in facultatem voluntatis solum primo modo: non inquam in ordine ad aliud, sed solum in ordine ad usum ejus.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine et non pro eo quod est ordinare aliquid in aliud, quod est proprie uti.

ARTICULUS IV.

Utrum usus præcedat electionem.

Pro affirmativa.=Videtur quod usus præcedat electionem.

1. Quod præcedit executionem, præcedit etiam electionem. Sed usus præcedit executionem. Ergo usus præcedit electionem.

Maior, quia post electionem, nihil sequitur, nisi executio. Unde non poterit esse aliquid præcedens executionem quin præcedat etiam electionem, alioquin post electionem esset aliud propter executionem.

Minor, quia usus est actus voluntatis, executio vero est actus aliarum inferiorum potentiarum.

2. Quod est minus relatum, præcedit quod est magis relatum. Sed usus est quid minus relatum, quam sit electio. Ergo usus præcedit electionem.

Maior prob., quia absolutum præcedit relativum. Ergo quod est minus relatum præcedit quod est magis relatum eo quod magis relatum minus habeat de absoluto, et minus relatum magis absoluti naturam sapiat.

Minor probatur., quia electio importat duas relationes. Unam eius quod eligitur ad finem; aliam vero ad id, cui præeligitur. Usus autem importat solum relationem ad finem.

3. Consensus præcedit electionem, ut dictum est, quæst. 15. art. 3. Ergo etiam usus præcedit electionem.

Conseq. prob., quia voluntas dum consentit, applicat seipsam ad agendum quod est uti seipsa, sicut applicatio aliarum potentiarum ad agendum est uti eis. Unde voluntas ante electionem utitur seipsa consentiendo in opus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Damasc. dicit lib. 2. ort. fid. cap. 22. quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem et postea utitur.* Ergo usus sequitur electionem.

Determinatio.

Distinctio. Usus dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod voluntas applicat potentias executivas ad operationem; alio modo secundum quod voluntas movet rationem ad consultandum de

his, quæ sunt ad finem, et ad referendum ea ad finem.

1.ª Conclusio. Usus secundum quod significat actum, quo voluntas applicat potentias executivas ad operationem, sequitur ipsam electionem.

Prob. Actus qui pertinet ad habitudinem quam habet voluntas ad volitum, prout tendit ad habendum ipsum secundum rem, sequitur actum electionis. Sed usus sequitur habitudinem voluntatis, qua tendit ad habendum volitum secundum rem, et perfecte. Ergo usus juxta hanc considerationem sequitur electionem.

Maior manifestatur, præmittendo quod volitum dupliciter potest haberi á volente. Uno modo imperfecte; alio modo perfecte. Imperfecte habetur, quando est solum in intentione volentis. Perfecte vero, quando ipsum volitum secundum rem habetur. Sicut imperfecte habet pecuniam, qui habet ipsam solum in intentione, perfecte vero quando habet eam actu in seipsa. Et secundum hunc duplicem modum habendi volitum, voluntas habet duplicem habitudinem ad volitum. Unam, qua respicit volitum secundum quod habetur imperfecte, et in intentione tantum. Alteram qua jam tendit ad habendum volitum in seipso perfecte. Et quia prima harum habitudinum, scilicet qua voluntas tendit in volitum imperfecte habitum, præcedit secundam, scilicet qua tendit in volitum perfecte habitum, hinc fit, ut illud quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, præcedat illud quod pertinet ad secundam, quæ est maior inductæ rationis probata.

Minor, scilicet quod electio pertineat ad primam beatitudinem, et usus ad secundam ostenditur. Voluntas enim est non solum finis, sed etiam eorum, quæ sunt ad finem. Unde voluntas prius ordinatur ad finem, secundum quod est in intentione, postea volens habere finem secundum rem eligit media quibus possit consequi finem in seipso, et hic actus est ultimus pertinens ad primam habitudinem voluntatis ad finem, sive volitum postea sequitur applicatio potentiarum executivarum ad opus, et hic est primus actus secundæ habitudinis et dicitur usus, quem tandem sequitur ipsa executio. Unde patet quod electio est ultimum pertinens ad primam beatitudinem, et usus est primus actus secundæ habitudinis et sic patet minor.

2.ª Conclusio. Si accipiatur usus pro actu, quo voluntas movet rationem ad referendum ad finem ea quæ sunt ad finem, præcedit electionem.

Prob. Nam usus sic acceptus pertinet ad priorem habitudinem voluntatis ad volitum: prius enim ratio refert ea, quæ sunt ad finem in ipsum finem, quam sit actus electionis, ut de se manifestum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad cuius prob. dicitur, negando assumptum. Nam ibi sunt tres actus. Prior est electio, qui complet primam habitudinem voluntatis ad volitum, ut in corpore dictum est. Deinde est actus, quo voluntas applicat potentias executivas ad operandum, et hic est usus. Tertio est ipsa executio. Unde patet, quod usus sequitur electionem, et præcedit executionem.

Ad 2. Dicitur, quod nomine relati, duo possumus intelligere. Vel relatum essentialiter, scilicet id, quod est in genere relationis. Vel rem, cui attribuitur aliqua relatio.

Tunc dicitur ad maiorem, quod illud quod est magis relatum essentialiter, est posterius eo, quod est minus relatum, ratione dicta: quia scilicet minus relatum magis accedit ad absolutum. Sed tamen si accipiatur relatum pro re, cui attribuuntur relationes, est falsa ipsa maior. Immo quanto magis aliquid est sic relatum tanto est prius. Sic enim Deus est maxime relatus, utpote ad quem omnes creaturæ referuntur. Ad minorem

vero dicitur, quod usus non est relatio essentialiter, sed est res relata, sicut etiam electio.

Ad 3. Dicitur negando conseq. Cum enim actus voluntatis reflectantur supra scipsos, de eodem actu potest esse assensus, electio, et usus, sed tamen semper de eodem actu, prius est electio, deinde usus.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 16.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod uti est actus voluntatis. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Genes. 16. *Utere ea, uti libet.* Hoc est: Applica illam ad operationem, secundum quod tibi placet. Ac si apertius dicatur: Usus illius ad voluntatem tuam pertinebit. Item similiter Judith. 3. " Utere servitio nostro, sicut placuerit tibi. » Item Sap. 7. " Quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiæ Dei. » Per opera siquidem bona facta á voluntate participes efficimur amicitiæ Dei. Ac si ergo ibi dixerit: Quo qui voluntate sua bene usi sunt; participes, etc. Per authoritates itaque præmissas scriptura, si scholastice loquatur, dixit: Usus est actus voluntatis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis et Augustino: quod uti proprie non convenit brutis. A Beato Augustino quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc: quod radicem utendi, idest rationem, negant á brutis. Ut Psal. 31 " Nolite fieri, sicut equus, et mulus, in quibus non est intellectus. » Item Psalm. 48. " Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis, et similis factus est illis. » Scilicet, quæ non intelligunt: Et quare? Quia non habent intellectum, idest potentiam intellectivam: ut ex *Psal.* 31. nunc dictum est. Illis factus est similis, et comparatus homo; quia, inquit, *non intellexit*, scilicet honorem sui status, non autem, quia non habuit intellectum, idest potentiam intellectivam: ad cujus habitionem significandam dictum fuerat Genes. 1. ly " faciamus hominem ad imaginem nostram, et ly præscit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, omnique reptili. » Similitudo igitur illa, quam dicit *Ps.* 48. tenet solum quantum ad actum intelligendi utrobique, tum in homine scilicet, tum in jumentis negatum; non autem quantum ad potentiam intellectivam. Per omnia itaque præmissa, loquendo scholastice ad propositum, scriptura dixit, quod uti nec convenit, nec convenire potest brutis; secus autem de homine. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Augustino: quod uti est ejus, quod est ad finem. A Divo Augustino quidem, ut *in argumen. contr.* A scripturis vero; Ut 1. Timoth. 1. " Scimus; quia bona est lex: si quis ea legitime utatur. » Lex enim, ut patet, est ad finem. Item ibidem 5. " Modico vino utere propter stomachum, et frequentes infirmitates tuas. » *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in sensu vero intelligas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Damasc. quod usus sequitur electionem. A Damasc. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis autem: ut 1. Mach. 5. " Elige tibi viros, et vade, libera fratres tuos. » En, post electionem virorum bellatorum, sequitur usus eorum ad pugnandum pro liberandis fratribus. Item ibid 12. " Elegit viros, et misit eos Romam renovare cum eis amicitiam. » Ex quo similiter dic: ut nunc supra. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO DECIMA SEPTIMA,

DE ACTIBUS IMPERATIS Á VOLUNTATE, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus imperatis á voluntate: et circa hoc quæruntur novem.

Primo, utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

Secundo, utrum imperare pertineat ad bruta animalia.

Tertio, de ordine imperii ad usum.

Quarto, utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi.

Quinto, utrum actus voluntatis imperetur.

Sexto, utrum actus rationis.

Septimo, utrum actus appetitus sensitivi.

Octavo, utrum actus animæ vegetabilis.

Nono, utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I.

Utrum imperare sit actus voluntatis vel rationis.

Quod sit actus voluntatis.

Videtur quod imperare sit actus voluntatis et non rationis.

1. Cujus est movere, ejus est imperare. Sed voluntatis est movere omnes alias potentias animæ. Ergo voluntatis est etiam imperare.

Maior, quia imperare est quoddam movere, ut Avicen. dicit.

2. Ad id, quod est maxime liberum, pertinet imperare. Sed voluntas est maxime libera. Ergo ad voluntatem pertinet imperare.

Maior, quia sicut ad id, quod est subjectum, pertinet imperari, ita imperare ad id, quod est maxime liberum.

Minor, quia radix libertatis in voluntate invenitur.

3. Illud, ad quod statim sequitur operatio, non est actus rationis. Sed ad imperium statim sequitur operatio. Ergo imperium non est actus rationis.

Maior. Ad actum rationis non sequitur operatio statim; non enim omne, quod quis judicat esse faciendum, statim illud operatur.

Quod sit actus rationis.

Appetitus obedit rationi, ut dicit Greg. Nyssen. libro 4. cap. 9. et Phil. 1. Eth. cap. ult. Ergo rationis est imperare.

Determinatio.

Conclusio. Imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.

Prob. Actus, de cuius ratione sunt ordinatio unius ad alterum, intimatio et motio, est rationis, præsupposita voluntate. Sed imperare est actus, de cuius ratione est ordinatio unius ad alterum, intimatio, et motio. Ergo imperare est actus rationis, præsupposito actu voluntatis.

Maior, quia ordinare et intimare sunt actus rationis, movere autem est actus voluntatis, utpote quæ primo movet alias potentias ad proprias operationes.

Minor, quia imperans ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando: quæ quidem intimatio potest fieri dupliciter. Uno modo judicando solum, et hæc intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si quis alteri dicat: tu debes hoc facere. Et hic modus intimandi adhuc non habet perfecte rationem imperii: quia deficit motio. Alio igitur modo fit intimatio, non solum judicando actionem sed movendo ad ipsam, et hæc exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum dicitur alicui: fac hoc. Et tunc intimatio habet rationem imperii. Unde patet quod ad actum imperii concurrunt ordinatio, intimatio, et motio. Et sic relinquitur quod imperare sit actus rationis essentialiter, et elicitivæ: eo quia ordinare, et intimare, quæ se habent ut materiale in actu imperandi, sunt á ratione. Et quod sit actus voluntatis, ut primi moventis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod ad potentiam motivam pertinet etiam im-

perare tamquam ad primum movens, non autem elicitive et essentialiter. Ad probationem dicitur quod imperare non est movere tantum, sed est movere cum quadam ordinatione et intimatione: et quia ordinare et intimare sunt actus rationis, propterea imperare est essentialiter actus rationis. Voluntatis autem est ut primi moventis, quatenus scilicet in actu intellectus est virtualiter actus voluntatis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod voluntas est maxime libera, ut subjectum libertatis in causa vero libertatis est ratio. Ideo enim voluntas potest velle hoc, vel illud quia ratio potest plura apprehendere. Unde cum causa libertatis sit ipsa ratio, ad ipsam etiam pertinet essentialiter imperare.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod ad actum rationis præcisse non sequitur actio, sed tamen ad actum rationis, qui est, præsupposito actu voluntatis, sequitur actio. Et quia imperare non est actus rationis absolute, sed solum quatenus est cum quadam motione quæ ad voluntatem pertinet, ideo ex imperio sequitur actio.

ARTICULUS II.

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Pro affirmativa.=Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus.

1. His in quibus invenitur virtus imperativa, et executiva motus, convenit imperare. Sed in brutis invenitur virtus imperativa, et executiva motus. Ergo brutis convenit imperare.

Minor, quia virtus imperans motum est appetitus, et exequens est, quæ invenitur in musculis et nervis, quarum utraque in brutis invenitur.

2. Ad ea quæ sunt composita ex anima et corpore, pertinet imperare. Sed bruta sunt composita ex anima et corpore. Ergo ad bruta pertinet imperare.

Maior, quia corpus comparatur ad animam, ut servus ad dominum, ut dicitur 1. Politicorum cap. 1. Unde animæ erit imperare et corporis imperari.

3. His in quibus invenitur impetus ad opus, convenit imperare. Sed in brutis invenitur impetus ad opus, ut Dam. dicit lib. 2. c. 2. Ergo in brutis est imperium.

Maior, quia homo per imperium facit impetum ad opus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ubi est imperium, est etiam ratio. In brutis non est ratio. Ergo in brutis non est imperium.

Maior, quia imperium est actus rationis, ut dictum est art. 1.

Determinatio.

Conclusio. Impossile est quod in brutis animalibus sit aliquo modo imperium.

Prob. Actus de cuius ratione est ordinare aliquid ad agendum cum quadam intimativa motione, non potest esse in brutis. Sed imperare est actus, de cujus ratione est ordinare aliquid ad agendum cum quadam intimativa motione, ut dictum est. Ergo imperare non convenit brutis.

Maior, quia ordinare est proprius actus rationis, quæ in brutis non invenitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod aliquid esse imperativum contingit dupliciter. Uno modo proprie. Alio modo large, et improprie. Esse imperativum proprie, est movere rationem imperantem. Esse imperativum improprie est esse motivum aliquo modo. Ad formam igitur neg. minor, ad probationem dicitur quod in brutis virtus appetitiva non potest dici proprie imperativa, cum non sit motiva rationis imperantis, sed solum improprie, quatenus est motiva aliarum potentiarum, quæ in brutis reperiuntur, quæ motio large imperium dici potest.

Ad 2. Neg. universaliter maior. In brutis enim animalibus corpus habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet, et ideo non est ibi ratio imperantis

et imperari, sed solum moventis, et moti.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod non quilibet impetus ad opus est imperium, sed ille tantum, qui est ex ordine rationis, qui vero est ex naturæ instinctu est quidem impetus, sed non imperium, et hic impetus solum, qui est ex instinctu naturæ, invenitur in brutis, sed non imperium.

ARTICULUS III.

Utrum usus præcedat imperium.

Pro affirmativa.=Videtur quod usus præcedat imperium.

1. Actus voluntatis præcedit actum rationis, præsupponentem actum voluntatis. Sed imperium est actus rationis, qui præsupponit actum voluntatis, usus vero est actus voluntatis, ut dictum est. Ergo usus præcedit imperium.

2. Eorum quæ ordinantur ad finem est usus. Sed imperium est aliquid eorum, quæ ordinantur ad finem. Ergo imperii est usus. Ergo usus præcedit imperium.

3. Commune præcedit proprium. Sed usus est quoddam commune respectu imperii. Ergo usus præcedit imperium.

Minor, omnis actus potentiæ motæ á voluntate dicitur usus; utitur enim voluntas aliis potentiis movendo eas, ut dictum est. Sed imperium est actus rationis, ut motæ á voluntate, ut dictum est. Ergo imperium est quidam usus et sic usus est commune quoddam ad imperium, et ad omnes actus omnium aliarum potentiarum, ut moventur á voluntate.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Impetus ad operationem præcedit usum, ut Dam. dicit lib. 2 cap. 22. Sed imperium est id, per quod fit impetus ad operationem. Ergo imperium præcedit usum.

Determinatio.

Distinctio. Usus dupliciter sumitur. Uno modo pro actu voluntatis moventis rationem ad referendum ad finem, ea quæ sunt ad finem, secundum quod sunt in intentione. Alio modo pro actu voluntatis moventis potentias executivas ad suas operationes. Quæ distintio exposita est qu. præced. art. ultimo.

1.ª Conclusio. Usus, ut sumitur pro actu voluntatis moventis rationem ad referendum ad finem ea, quæ sunt ad finem; secundum quod sunt in intentione, præcedit imperium.

Prob. Usus sic sumptus præcedit electionem, ut in art. 5. præced. quæst. probatum est. Ergo multo magis præcedit imperium.

Conseq. prob., quia imperium est post electionem.

2.ª Conclusio. Usus ut est actus voluntatis moventis potentias executivas ad suas operationes, non præcedit imperium, sed ipsum sequitur semper ordine naturæ, et aliquando etiam tempore.

Prob. Imperium præcedit ordine naturæ, et aliquando etiam tempore actum ejus, cui imperatur. Ergo imperium præcedit usum sic acceptum.

Antec. Manifestum est ex se: prius enim naturaliter est actus ejus, qui imperat, quam sit actus ejus, qui imperio obedit, et aliquando etiam contingit, ut sit prius tempore, puta quando ille, cui fit imperium, non statim obedit.

Conseq. prob., quia usus semper est conjunctus cum actu ejus, quo quis utitur. Sicut actus voluntatis, qui utitur potentia visiva, est simul cum actu oculi videntis. Tunc enim voluntas utitur potentia visiva, cum ipsa videt: et tunc aliquis utitur baculo, cum per baculum aliquid operatur, ita ut simul sit usus baculi, et actus baculi. Unde cum usus necessario sit simul cum actu rei, de qua est usus, et imperium natura semper, et aliquando etiam tempore præcedat actum rei imperatæ, sequitur manifeste quod imperium præcedat usum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod maior non est universaliter vera. Verum est enim quod aliquis actus voluntatis præcedit aliquem actum rationis præsupponentem actum voluntatis: sicut velle quod est actus voluntatis, præcedit eligere, quod est actus voluntatis et rationis. Tamen aliquis actus voluntatis sequitur actum rationis præsupponentem alium actum voluntatis. Sicut in proposito electio, quæ est actus voluntatis, præcedit imperium quod est actus rationis præsupponens actum voluntatis. Sic igitur ordinantur isti actus. Prius enim est consilium, qui est actus rationis, consilium sequitur electio, quæ est actus voluntatis, electionem sequitur imperium quod est actus rationis, et tandem imperium sequitur usus. Et sic patet quod maior universaliter non est vera, quia in proposito non verificatur.

Ad 2. Negatur ultima conseq., ex hoc enim quod imperium est objectum usus, non solum non sequitur quod usus præcedat imperium, sed potius sequitur oppositum. Sicut enim actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Unde cum imperium sit de usu tamquam de objecto, sequitur quod imperium sit prius usu.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod actus quo voluntas utitur ratione, movendo ipsam ad referendum, et ad ordinandum in finem, ea quæ sunt ad finem, antequam ipse finis perfecte secundum rem habeatur, præcedit actum, quo voluntas imperat potentiis executivis, ut in prima conclusione dictum est: tamen hunc actum voluntatis præcedit aliud imperium rationis, quo scilicet ratio imperat voluntati, ut moveat ipsam rationem, ad ordinandum et conferendum de his, quæ sunt ad finem, et hoc accidit, quia hujusmodi actus supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum imperium, et actus imperatus sint unus, vel diversi actus.

Quod non sint unus.

Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio.

1. Actus diversarum potentiarum sunt diversi. Sed imperium et actus imperatus sunt actus diversarum potentiarum. Ergo imperium et actus imperatus sunt diversi actus.

Minor prob., quia alia est potentia imperans, et alia, cui imperatur.

2. Actus qui possunt abinvicem separari, sunt diversi. Sed imperium, et actus imperatus possunt separari. Ergo imperium et actus imperatus sunt diversi actus.

Maior, quia nihil separatur á seipso.

Minor, quia aliquando præcedit imperium, et non sequitur actus imperatus.

3. Quæcumque se habent sicut prius, et posterius, sunt diversa. Sed imperium et actus imperatus se habent, ut prius et posterius. Ergo imperium et actus imperati sunt diversi.

Minor, quia imperium saltem naturaliter præcedit actum imperatum.

Quod imperium, et actus imperatus sint unus actus.

Ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum, ut dicit Phil. lib. 2. Topic. cap. 2. Sed actus imperatus est propter imperium. Ergo imperium, et actus imperatus sunt unum tantum.

Determinatio.

Distinctio. Cum omnia multa sint aliquo modo unum, ut Dion. ostendit in ultimo cap. de divin. nom. aliqua possunt dici multa dupliciter. Uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Et similiter aliqua possunt dici. Unum dupliciter, videlicet simpliciter, et secundum quid.

Declaratur, pro quo est sciendum quod unum dicitur sicut ens, et tot modis dicitur unum, sicut et ens. Ens au-

tem dicitur dupliciter, scilicet ens simpliciter, et ens secundum quid. Ens simpliciter, dicitur substantia; ens vero secundum quid, dicitur accidens, vel etiam ens rationis. Ea igitur, quæ sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, vel secundum rationem sunt multa simpliciter, et unum secundum quid. Sicut si accipiatur aliquod totum de genere substantiæ, puta homo, qui est totum substantiale, compositum ex suis partibus essentialibus, et integralibus, ut sunt anima, et corpus, et corporis membra: omnes hujusmodi partes sunt unum simpliciter in toto, sed multæ secundum quid. Et ex altera parte, populus est quoddam unum secundum accidens, vel secundum rationem, et multa simpliciter: sicut etiam acervus lapidum est quoddam totum compositum ex pluribus, quæ sunt simpliciter plura, et unum secundum quid. Et similiter ea, quæ conveniunt in genere, vel in specie, dicuntur plura simpliciter, et unum secundum quid: quia sunt unum solum secundum rationem. Sicut animalia, sunt unum in animali, et homines in specie humana, secundum quid, et sunt simpliciter plura, quia sunt unum tantum secundum rationem.

Conclusio. Imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa, idest, unum simpliciter, et plures secundum quid.

Prob. Ea quæ se habent, ut materiale et, formale sunt unum simpliciter et multa secundum quid. Sed imperium, et actus imperatus se habent in moralibus, sicut materiale et formale. Ergo imperium, et actus imperatus sunt unum simpliciter, et multa secundum quid.

Maior patet ex declaratione præmissæ distinctionis. Dictum est enim quod ea, quæ constituunt unum totum simpliciter, ut sunt materia et forma, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid. Unde formale et materiale erunt unum simpliciter, et multa secundum quid in moralibus, sicut materia, et forma in naturalibus.

Minor prob. Actus superioris potentiæ se habet ut formale respectu actus inferioris potentiæ, qui se habet, ut materiale. Sed actus imperans est actus superioris potentiæ, et actus imperatus est inferioris potentiæ. Ergo actus imperatus se habet ut materiale respectu imperii.

Maior hujus prob., quia inferior potentia agit virtute superioris agentis, moventis ipsam. Unde etiam actus principalis moventis formaliter se habet ad actum instrumenti. Sunt igitur imperium et actus imperatus, sive ejusdem voluntatis, sive rationis, sive potentiarum executivarum, unus actus moralis. In quo actu imperium et actus imperatus sunt unum, ut formale, et materiale, et distinguuntur ut partes in toto, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod potentiæ sunt in duplici differentia, quædam sunt adinvicem subordinatæ. Quædam vero non subordinantur in agendo. Tunc ad maiorem dicitur, quod est vera de actibus potentiarum nonsubordinatarum, ut sunt actus videndi, et audiendi, et hujusmodi; non autem est vera de actibus potentiarum, quæ in agendo subordinantur. Et ad minorem dicitur quod imperium et actus imperatus sunt actus potentiarum, quæ subordinatur. Imperium enim est actus voluntatis, quæ est ut primum movens respectu aliarum potentiarum, et ideo actus voluntatis, quo alias potentias movet imperando, et actus potentiæ motæ sunt unus actus, et unus motus, secundum quod dicitur 3. Phys. quod unus est actus moventis, et moti.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus

probationem quod ex hoc quod imperium, et actus imperatus possunt separari, non habetur quod non sint unum in toto, sed quod sint multa, ut partes sunt multæ in toto. Sicut anima, et corpus sunt unum in animali, et tamen possunt abinvicem separari, quia sunt unum in toto, et partibus distinguuntur.

Ad 3. Similiter dicitur quod probat imperium, et actum imperatum aliquo modo differre, non autem quod non sint unum in toto. Non enim convenit partium, quæ sunt unum in toto, unam esse altera priorem. Anima enim est quodammodo prior corpore, et cor est prior cæteris membris.

ARTICULUS V.

Utrum actus voluntatis imperetur.

Pro negativa. = Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus.

1. Velle non est actus imperatus. Sed velle est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non est imperatus.

Maior prob., quia Aug. dicit 8. Conf. c. 9. *Imperat animus, ut velit animus, nec tamen facit.*

2. Ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium. Ergo actus voluntatis non imperatur.

Minor, quia voluntas differt ab intellectu, cujus est intelligere.

3. Si actus voluntatis imperatur, proceditur in infinitum in actibus imperantibus et imperatis, quod est inconveniens.

Conseq. prob., quia si unus actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur: et quia actus voluntatis præcedit actum rationis imperantis, qui actus voluntatis, si sit imperatus, illud imperium præcedet actus rationis et sic erit manifestus processus in infinitum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra. Ergo actus voluntatis subjacent imperio nostro.

Minor, quia omnes actus nostri, in tantum esse dicuntur voluntarii, in quantum sunt in potestate nostra.

Determinatio.

Conclusio. Actus voluntatis potest esse imperatus.

Prob. Ratio potest ordinare de actu voluntatis, ipsamque potest ad agendum movere. Ergo actus voluntatis potest esse imperatus.

Antec., quia ratio potest judicare quod bonum sit, aliquid velle, et inde ordinare quod illud homo velit imperando.

Conseq. prob., quia imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione aliquid ad agendum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod sicut Aug. ibidem dicit: *animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult*; sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel non imperandum. Unde fluctuat inter duo et non perfecte imperat.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod licet voluntas per seipsam non intelligat imperium, tamen homo intelligit imperium per intellectum, et hoc sufficit. Sicut enim in membris corporis, quodlibet membrum operatur, non sibi soli, sed toti corpori ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animæ: nam intellectus intelligit, non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et voluntas vult, non solum sibi, sed omnibus potentiis et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens et volens: sicut enim ad actum scribendi est necessarius visus, non quidem manus scribentis, sed

oculi, ita ad imperium est necessaria cognitio, non ejus, qui imperatur, sed intellectus.

Ad 3. Negatur conseq. Non enim est processus aliquis in infinitum, quia primus actus voluntatis est ex instinctu naturæ. Unde non imperatur á ratione, sed est ab aliqua causa exteriori, ut dictum est quæst. 9. art. 4.

ARTICUTUS VI.

Utrum actus rationis imperetur.

Pro negátiva. = Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus.

1. Ratio est, quæ imperat, ut art. 1. dictum est. Ergo actus rationis non imperatur.

Conseq. prob., quia inconveniens videtur ut aliquid imperet sibi ipsi.

2. Potentia, cujus actus imperatur á ratione, est *ratio per participationem*, ut dicitur 1. Ethicorum. cap. ultimo. Ergo actus potentiæ, quæ est ratio per essentiam, non imperatur.

Conseq. prob., quia quod est tale per essentiam, diversum est ab eo quod est tale per participationem.

3. Ille actus imperatur, qui est in potestate nostra. Sed actus rationis non est semper in potestate nostra. Ergo actus rationis non potest esse imperatus.

Minor prob., quia cognoscere, et judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Minor prob., quia Damascenus libro secundo, de fid. c. vigesimo secundo, dicit quod *libero arbitrio homo exquirit scrutatur, et judicat et disponit.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Aliquis actus rationis potest esse imperatus.

Prob. Actus illius potentiæ quæ potest ordinare de actu suo, potest esse imperatus. Sed ratio potest ordinare de suo actu, sicut etiam de actibus aliarum potentiarum. Ergo actus aliquis rationis potest esse imperatus.

Maior, quia imperare est ordinare aliquid ad agendum.

Minor, quia ratio reflectitur supra proprios actus.

Qui actus rationis sint imperati.

Distinctio. Actus rationis possunt dupliciter considerari; uno modo, quantum adipsorum exercitium; alio modo, quantum ad objectum.

Prima subdistinctio. Respectu objecti, ratio habet duos actus: unus est ut apprehendat intelligibile; alter est, ut assentiat, vel dissentiat, intelligibile apprehenso.

Secunda subdistinctio. Intellectus assentit aliquibus, vel dissentit ab eis dupliciter. Uno modo naturaliter; alio modo non naturaliter, sed aliqua ratione ductus. Naturaliter assentit intellectus primis principiis; et ab eorum oppositis naturaliter dissentit. Non naturaliter assentit, vel non assentit his, quæ non ita convincunt ipsum intellectum, quin possit suspendere assensum, vel dissensum, ut sunt ea, de quibus non habetur demonstrativa ratio, vel clara terminorum evidentia.

2.ª Conclusio. Actus rationis quoad exercitium semper potest esse imperatus.

Prob., quia semper potest indici alicui, ut attendat, et ratione utatur.

3.ª Conclusio. Actus rationis, quo apprehendit veritatem circa aliquod objectum, non potest esse imperatus.

Prob. Actus imperatus est in potestate nostra. Sed actus, quo ratio apprehendit veritatem, non est in potestate nostra. Ergo huiusmodi actus non potest esse imperatus.

Minor prob., quia quod ratio apprehendat veritatem circa aliquid, contin-

git per virtutem alicuius luminis naturalis, vel supernaturalis.

4.ª Conclusio. Actus rationis, quo assentit primis principiis, vel ab eorum oppositis dissentit, non est imperatus.

Probatur, quia assentire primis principiis, et ab eorum oppositis dissentire, non est in potestate nostra, sed convenit naturaliter intellectui. Unde hujusmodi actus, proprie loquendo, subjacet imperio naturæ.

5.ª Conclusio. Actus quo intellectus assentit his, quæ non convincunt intellectum ad assentiendum, est imperatus.

Prob. Quia assentire, et dissentire in talibus, est in potestate nostra.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad prob. dicitur quod imperare sibi ipsi non est inconveniens in potentiis, quæ reflectuntur super proprios actus, quales sunt intellectus et voluntas.

Ad 2. Dicitur quod aliquid potest dici ratio per participationem dupliciter. Uno modo absolute, et sic voluntas, et aliæ inferiores vires, sive appetitivæ, sive apprehensivæ possunt dici ratio per participationem, quatenus á ratione reguntur. Alio modo aliqua virtus dicitur ratio per participationem respective, et hoc modo intellectiva vis, secundum quod est cognoscitiva conclusionum, potest dici ratio per participationem, respectu sui ipsius, quatenus est cognoscitiva conclusionum inquantum scilicet cognitio conclusionum est participata cognitio principiorum, cum tamen absolute ratio tum ut est cognoscitiva principiorum, tum ut est cognoscitiva conclusionum, sit talis per essentiam.

Tunc ad formam dicitur ad antecedens, quod potentia, cujus actus imperatur á ratione, est ratio per participationem, vel simpliciter, et absolute, vel saltem respective, et tunc negatur consequentia, quatenus proposito obstat. Et ad prob. dicitur, quod illud, quod est tale per essentiam est aliud ab eo, quod est tale absolute per participationem; tamen quod est tale per participationem respective, potest esse idem cum eo, quod est tale per essentiam absolute.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod actus, quo ratio apprehendit verum circa aliquod objectum, non est in potestate nostra. Unde hoc argumentum probat tertiam conclusionem in corpore positam.

ARTICULUS VII.

Utrum actus sensitivi appetitus imperetur.

Pro negativa. ==Videtur quod actus appetitus sensitivi non imperetur.

1. Actus qui est imperatus, subditur imperio nostro. Sed actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro. Ergo actus appetitus sensitivi non est imperatus.

Minor, quia concupiscere quod est actus appetitus sensitivi, non subditur imperio nostro, ut Gloss. dicit super illud Rom. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago.*

2. Actus qui fit cum aliqua formali transmutatione corporis, non est imperatus. Sed actus appetitus sensitivi fit cum aliqua transmutatione corporis, scilicet caloris, vel frigiditatis. Ergo actus appetitus sensitivi non est imperatus.

Maior, quia materia corporalis soli Deo obedit quantum ad formalem transmutationem, ut dictum est prima parte, quæst. 105. art. 1. Unde actus qui habet annexam hanc formalem transmutationem, non subjacet imperio nostro, sed solius Dei.

3. Non est semper in potestate nostra, apprehendere aliquid sensu, vel imaginatione. Ergo actus sensitivi appetitus non subjacet imperio nostro.

Conseq. prob., quia proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum, vel imaginationem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregor. Nys. dicit lib. 4. c. 8. et 9. quod *obediens rationi, dividitur in duo. In desiderativum, et irascitivum*, quæ duo pertinent ad appetitum sensitivum Ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis.

Determinatio.
Via investigandæ veritatis.

Prima propositio. Ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra.

Manifestatur, quia secundum hoc aliquid subjacet imperio nostro, prout est in poteste nostra.

Prosecutio hujus viæ.

Differentia appetitus intellectivus et sensitivus differunt per hoc quod appetitus sensitivus, qui et voluntas dicitur, non est virtus corporalis organi. Appetitus vero sensitivus est virtus annexa corporali organo.

Distinctio. Actus virtutis, quæ utitur organo corporali, dependet á duobus, scilicet ab ipsa sensitiva potentia et á dispositione organi corporalis. Sicut actus videndi est non solum á visiva potentia, sed etiam á dispositione organi corporalis, per quam dispositionem visiva potentia juvatur vel impeditur. Et quia appetitus sensitivus est potentia affixa organo, sequitur quod ejus actus non solum sit ex ipsa potentia, sed etiam ex ipsa organi corporalis dispositione.

2.ª *Distinctio.* Potest igitur actus sensitivi appetitus dupliciter considerari. Uno modo ut procedit á sensitiva potentia; alio modo, ut procedit ex dispositione corporalis organi.

Secunda propositio. Actus appetitus sensitivi secundum quod procedit á potentia, potest esse in potestate nostra.

Prob. Actus qui sequitur apprehensionem imaginationis potest esse in potestate nostra. Sed actus appetitus sensitivi, secundum quod provenit ex ipsa potentia, sequitur apprehensionem imaginationis. Ergo actus appetititus sensitivi, prout est ab ipsa potentia, potest esse in potestate nostra.

Maior prob. Actus, qui regulatur per apprehensionem rationis, est in potestate nostra. Sed apprehensio virtutis imaginativæ regulatur á ratione. Ergo actus qui consequitur apprehensionem imaginationis, est in potestate nostra.

Minor hujus. Virtutis particularis actus regulatur per virtutem universalem. Sed imaginatio est particularis virtus et ratio virtus universalis. Ergo actus imaginationis regulatur á ratione.

Tertia propositio. Actus appetitus sensitivi, secundum quod sunt ex dispositione corporalis organi, non sunt in potestate nostra.

Probatur, quia qualitas dispositionis corporalis non subjacet nostræ potestati sed est á natura.

Quarta propositio. Motus appetitus sensitivi secundum quod est ex appetitiva potentia non semper est in potestate nostra.

Prob., quia quandoque motus appetitus sensitivi, subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus et tunc ille motus, propter hanc subitam concitationem non est in potestate nostra: est tamen in potestate nostra quodammodo, quatenus scilicet, si ratio prævidisset, potuisset hunc motum impedire.

Ex quibus manifeste patet, qui et quomodo motus appetitus sensitivi, sint vel non sint in potestate nostra. Unde pro responsione ad quæsitum ponuntur sequentes conclusiones.

1.ª Conclusio. Motus sive actus appetitus sensitivi, secundum quod ex potentia appetitiva procedit, si non sit subito concitatus ex apprehensione imaginationis, vel sensus, est imperatus.

Prob. Actus qui est in potestate nos-

tra, est imperatus. Sed actus appetitus sensitivi, secundum quod est ab ipsa potentia et non subito concitatus, est in potestate nostra, ut probatum est in secunda propositione. Ergo actus appetitus sensitivi ex parte potentiæ, non subito concitatus, est imperatus.

2.ª Conclusio. Actus appetitus sensitivi, secundum quod est ex qualitate dispositionis organi corporalis, non est imperatus.

Prob., quia qualitas dispositionis corporalis organi, non est in potestate nostra, ut probatum est.

3.ª Conclusio. Motus appetitus sensitivi subito concitatus, ad apprehensionem imaginationis, vel sensus, non est imperatus.

Prob., quia talis motus est præter imperium rationis, ut etiam dictum est.

4.ª Conclusio. Directe responsiva. Actus appetitus sensitivi non sunt semper, et totaliter imperati.

Prob., quia ex parte corporalis dispositionis, et quando sunt subito concitati, non subjacent imperio nostro, ut dictum est.

Et confirmatur, quia Arist. 1. Polit. cap. 3. dicit quod *Ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum; sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos, non totaliter subditos imperio.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem et ad eius probationem, quod actus appetitus sensitivi, quatenus est ex parte potentiæ, subditur imperio rationis, ut dictum est. Hoc autem quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit vel ex qualitate dispositionis organi corporalis, per quam impeditur appetitus sensitivus, ne totaliter sequatur imperium rationis: unde et Apostolus ibidem subdidit. *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.* Vel contingit ex subita concitatione appetitivi motus, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur quod actus appetitus sensitivi potest fieri cum transmutatione corporali, dupliciter. Uno modo ut ipsa corporalis dispositio præcedat ipsum actum, prout scilicet, aliquis est dispositus secundum corpus, ad hanc, vel ad illam passsionem: puta cum aliquis ex abundantia caloris vel sanguinis, est dispositus ad iram, aut ad luxuriam. Alio modo ut dispositio corporalis sequatur ipsum actum, ut quando quis ex ira incalescit.

Dispositio corporalis, quæ præcedit actum sensitivi appetitus, non est in potestate nostra; sed est vel á natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non potest statim quiescere. Sed dispositio corporalis sequens actum sensitivi appetitus potest esse in potestate nostra, quia hujusmodi formalis dispositio corporalis sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus appetitus.

Dicitur ergo ad maiorem argumenti quod actus, qui fit cum transmutatione corporali præcedente actum ipsum non est imperatus, et hoc concludit probatio maioris. Actus vero qui est cum corporali transmutatione sequente actum, potest esse imperatus. Unde ipsa maior, non est vera de quacumque corporali transmutatione, sed solum de ea, quæ præcedit actum.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod si sermo sit de ipso exteriori sensu, verum est quod eius actus, quo aliquid apprehendit, non est in potestate nostra, quia sensus non potest apprehendere aliquid, nisi sit objectum sensibile præsens: quod autem objectum sit præsens, non est semper in potestate nostra, unde hujusmodi actus non est imperatus: quando tamen jam objectum est præsens, eius actus potest esse imperatus, quia tunc potest quis uti sensu, quando vult. Si vero sermo sit de virtute imaginativa, eius actus est semper in nostra potestate, quia semper ad im-

perium rationis potest imaginationis actum exercere, etiam si objectum extra non sit præsens; sit tamen objectum sit imaginabile, et non sit aliqua indispositio ex parte organi.

ARTICULUS VIII.

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

Pro affirmativa. ==Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur.

1. Actus viriuma nimæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multo magis actus virium animæ vegetativæ sunt imperati.

Conseq. prob., quia vires animæ sensitivæ nobiliores sunt, quam vires animæ vegetabilis.

2. Omnia quæ sunt in mundo, obediunt Dei imperio. Ergo omnia quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis.

Conseq. prob., quia homo dicitur minor mundus, eo quod anima sit in corpore, sicut Deus in toto mundo.

3. Actus in quibus contingit esse laudem, vel vituperium, subjacent imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ, et generativæ potentiæ contingit esse laudem, vel vituperium, et virtutem, et vitium. Ergo actus animæ vegetabilis sunt imperari.

Maior prob., quia laus, et vituperium non contingunt nisi in actibus, qui subduntur imperio rationis.

Minor, quia circa actus vegetativæ, et nutritivæ contingit esse temperantiam, vel gulam, continentiam, vel luxuriam.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. Nys. dicit lib. 4. 15. quod *id quod non persuadetur á ratione, est nutritivum, et generativum.*

Determinatio.

Conclusio. Actus animæ vegetabilis non subduntur imperio rationis.

Prob. Actus qui procedunt ex naturali appetitu, non subduntur imperio rationis. Sed actus animæ vegetabilis procedunt ex appetitu naturali. Ergo actus animæ vegetatibilis non sunt imperati.

Maior declaratur et probatur. Declaratur, inquam. Nam actus sunt in duplici differentia: quidam sunt ab appetitu naturali: quidam vero ab appetitu animali, vel rationali. Qui actus conveniunt inter se, et differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod omnes sunt ab aliquo agente: tam enim agens naturali appetitu, quam animali agit propter finem quem suo modo appetit. Differunt vero in hoc, quod actus appetitus naturalis non consequitur aliquam apprehensionem ipsius appetentis; non enim est necesse, ut quod appetitur naturaliter, sit prius apprehensum ab appetente, sed absque aliqua præcedenti propria apprehensione naturaliter fertur in illud, sicut lapis naturaliter tendit ad locum deorsum. Actus vero appetitus animalis, et intellectualis sequitur apprehensionem: non enim hujusmodi appetitus aliquid appetit, nisi prius sit apprehensum et aliquo modo cognitum. Ex his igitur probatur maior hoc modo. Actus qui sunt imperati, sequuntur aliquam apprehensionem. Sed actus appetitus naturalis non sequuntur aliquam apprehensionem. Ergo actus appetitus naturalis non subduntur imperio rationis.

Maior huius prob., quia ratio imperat per modum aprehensivæ virtutis.

Minor vero hujus patet, ex facta declaratione, scilicet ex differentia, quæ est inter actus procedentes ex appetitu naturali et eos qui procedunt ex appetitu animali et intellectuali. Isti enim apprehensionem sequuntur, illi vero absque præcedente apprehensione appetentis procedunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod immo ex hoc quod vires sensitivæ subduntur imperio rationis, sunt nobiliores quam sint vires animæ vegetabilis, quæ imperio rationis non subduntur. Nam quanto actus alicuius virtutis est imma-

terialior, tanto est nobilior, et magis subditur imperio rationis. Unde quia actus voluntatis perfecte subditur imperio rationis, est nobilior, quam sit actus appetitus sensitivi, qui non undequaque rationis imperio subditur, ut dictum est art. præced.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod similitudo, illa scilicet quod anima est in corpore, sicut Deus in mundo attenditur quidem quantum ad aliquid, non quantum ad omnia. Quantum ad aliquid quidem est vera; quia sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus. Non quantum ad omnia, et præcipue quantum ad imperium, quia Deus mundum creavit, non autem anima corpus produxit, et propter hoc non oportet, ut corpus totaliter subdatur imperio animæ, eo modo, quo totus mundus subditur divino imperio.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ, vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio, et formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis, ordinatis ad actus generativæ, vel nutritivæ, puta in concupiscendo delectationem cibi, et venereorum, et eis utendo secundum quod oportet, vel non oportet, secundum vel contra ordinem rationis.

ARTICULUS IX.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

Pro negativa.=Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos.

1. Vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est art. præced. Ergo multo minus membra corporis obediunt rationi.

Conseq. prob., quia membra corporis magis distant á ratione, quam vires animæ vegetabilis.

2. Motus cordis non subitur imperio rationis. Ergo nec motus aliorum membrorum corporalium imperio rationis subduntur.

Conseq. prob., quia cor est principium motus animalis, et omnium membrorum corporalium.

Antec. prob., quia Greg. Nys. dicit lib. 4. cap. 15. quod *pulsativum non est persuasibile ratione.*

3. Motus membrorum genitalium non obediunt rationi. Ergo eadem ratione nec alia membra rationi obediunt.

Antec. prob., quia Aug. dicit li. 14. de civit. Dei cap. 16. quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est, nullo poscente, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscenti ferveat, friget in corpore.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit 8. lib. confess. c. 9. *imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facultas, ut vix á servitio discernatur imperium.*

Determinatio.

Conclusio. Motus membrorum quæ moventur á potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis: motus vero membrorum, qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Prob. Vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ut dictum est art. præced. Ergo actus membrorum virium sensitivarum subduntur imperio rationis, non autem, qui consequuntur vires naturales.

Conseq. prob, quia membra corporis non moventur á seipsis, sed sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo, quo potentiæ animæ se habent ad hoc, ut obediant, vel non obediant rationi, hoc modo se habent corporis membra, ad hoc, ut eorum actus subdantur, vel non subdantur imperio rationis, et sint vel non sint imperati.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod membra non moventur ex seipsis, sed á potentiis animæ, ideo quamvis

membra corporis secundum se, magis á ratione distent, quam quælibet animæ virtus, tamen secundum quod moventur á potentiis animæ, quæ rationi obediunt, subduntur et ipsa secundum suos actus imperio rationis, ut in corpore dictum est.

Ad 2. Neg. conseq., non enim ex hoc quod cor non subditur secundum suum motum imperio rationis, sequitur quod etiam nec motus aliorum membrorum imperio rationis subdantur. Et ad prob. dicitur quod sicut in his, quæ pertinent ad intellectum, et ad voluntatem, primum semper est á natura (primum enim principium in intellectualibus est naturaliter cognitum; et primum volitum quod est finis, est naturaliter, et non per electionem volitum,) ita in corporalibus principium aliorum motuum, quod est motus cordis, est á natura, et propterea non est imperatus. Sed sicut ex hoc, quod prima principia sunt naturaliter cognita, non sequitur quod alia cognita, ut conclusiones, sint non per discursum, sed naturaliter cognita: nec ex hoc quod ultimus finis est volitus absque electione, quod etiam ea, quæ sunt ad finem, sint volita absque electione; ita ex hoc quod motus cordis non est imperatus, non sequitur quod alii motus ex eo mediantibus aliquibus potentiis procedentes non sint imperati. Motus igitur cordis non est imperatus, sed est á natura, et propter hoc appellatur á Phil. motus vitalis; consequitur enim sicut per se accidens vitam, sicut motus gravium, et levium consequitur formam substantialem ipsorum, propter quod á generante moveri dicuntur. Gregorius etiam Nyssen. dicit quod *sicut generativum, et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum quod est vitale.* Pulsativum autem appellat motum cordis, quia manifestatur per venas pulsatiles.

Ad 3. Neg. conseq., non enim est eadem ratio de motu genitalium, sicut est de motu aliorum membrorum; ostenditur autem hæc differentia, ex causa tum supernaturali, tum naturali. Supernaturalis, inquam, causa quare motus genitalium non obediat rationi, est, ut August. dicit lib. 14. de civit. Dei cap. 16. pœna peccati, ut anima suæ inobedientiæ ad Deum, in illo præcipue membro, pœnam inobedientiæ patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur; causa vero naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit, est quam assignat Arist. in lib. de causa motus anim. cap. 8. dicens, involuntarios esse motus cordis, et membri pudendi, quia aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, inquantum intellectus, vel phantasia representant aliqua, ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum; non tamen moventur secundum jussum rationis, aut intellectus, quia ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis, et frigiditatis, quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis; specialiter hoc autem accidit in his duobus membris; scilicet genitalibus, et corde. Quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum utrumque est principium sensuum, et ex membro genitali exit virtus seminalis, quæ est virtute totum animal, et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia.

Breviter igitur dicitur quod non est eadem ratio de membris genitalibus, et de aliis membris, tum quia propter pœnam peccati non obedit, tum quia cum sit principium vitæ, debet habere naturalem motum, sicut etiam cor.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 17.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Gregorio cum Philosopho insinuatum, quod imperare est actus rationis: á Gregorio Nysseno quidem cum Philosopho, ut *in arg. cont.* Pro quo nota, quod, ubi de obedientia imperata fit mentio; ibi subintelligitur mentio fieri de imperante, cui obediatur; quoniam ad invicem correspondent. Obedire enim est subjectorum; sicut imperare est superiorum. Per hoc ergo, quod Gregorius, et Philosophus dicunt, quod appetitus obedit rationi, non tantum ostendere volunt, quod appetitus est quid subjectum rationi, et ratio est quid superius appetitu; sed etiam, quod, sicut appetitus est obedire, ita rationis est imperare. A scripturis vero insinuatur idem per hoc, quod dicitur 2. Machab. 15. " Impero arma sumi, et negotia regis impleri. » Ecce ordinatio illa, quæ dicitur imperium, per modum intimationis facta. Item per dictum Luc. 14. "Domine factum est; ut imperasti. » Hoc est: Ut per modum denunciationis expressæ verbo imperativo, ut patet in contextu, mihi ordinasti. Scriptura igitur per prædicta, quasi scholastice loquens, ait: quod imperare est actus ordinantis aliquid alicui agendum per modum motionis, ac intimationis cujusdam, et consequenter. quod est actus rationis. *Secundo* vides: quomodo ex iis etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod in brutis animalibus non est imperium Ut per hoc, quod radicem imperandi, scilicet rationem á brutis negant, ut patet supra quæst. 16. art. 2. appen. Per negationem enim talem scholastice in proposito dicunt : imperium non potest esse in brutis. *Secundo* habes : quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse á scripturis et Damasceno, quod imperium præcedit usum: á Damasceno quidem, *ut in arg. cont.* á scripturis vero per hoc, quod dicitur Exo. 35. " Quisquis vestrum sapiens est, veniat, et faciat, quod Dominus imperavit. » Item per dictum Num. 23. " Quodcumque imperaverit, loquar tibi. » Ecce, quam clare per hæc monstrat scholasticis theologis scriptura, quod imperium præcedit usum. *Secundo* vides : etc.

Ex art. 4. habes *primo :* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod imperium, et actus imperatus sunt quid unum, ut per hoc, quod dicitur Ps. 148. " Præceptum posuit, et non præteribit. » Et quasi é vestigio infra: " Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus. » Hoc est: Quæ faciunt præceptum ejus: de quo ante locutus fuerat. Quid autem est præceptum Domini? Imperium Domini. Quid vero est verbum ejus factum á creaturis, scilicet igne, grandine, etc. Actus imperatus. Adeo igitur per hoc utraque monstrantur esse unum; quod nominantur nomine uno. Item per dictum Josue 22. *Custodientes imperium Domini.* Hoc est: secundum planum sensum litteræ: Facientes actum imperatum á Domino. Item per dictum Hester 1. *Parvipendent imperia maritorum.* Hoc est, actus imperatos á maritis. Per hoc ergo, quod in præmissis authoritatibus eodem nomine, scilicet imperii, actus imperatus nominatur, scriptura, quasi scholastice loquens, ait: Actus imperatus est unus actus cum imperio. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod actus voluntatis potest esse imperatus. Ut per hoc, quod dicitur Genes. 41. " Quia ostendit tibi Deus omnia, quæ locutus es; numquid sapientiorem, et consimilem tui invenire potero? Tu eris super domum meam, et ad tui oris imperium cunctus populus obediet. » Ecce, quod ratio Pharaonis, ex quo judicavit. ipsum Joseph esse præ aliis sapientem, et consequenter esse bonum, committere ei curam de omnibus, imperavit voluntati hoc, scilicet, quod vellet ei committere curam istam, et sic voluntas executa fuit imperatum actum, idest, de facto commisit Josepho ea, quæ sibi á ratione imperabantur. *Quia*, inquit, *ostendit,* et cetera; ec-

ce ratio imperatura voluntati: *Tu*, inquit, *eris*, et cetera; ecce actus voluntatis imperatus, qui de facto in exercitio ponitur. Ex his igitur scriptura scholasticis sapientibus concludendam apertere liquit, quod actus voluntatis potest esse imperatus. *Secundo* vides : quomodo ex his etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito esse á scripturis, et Damasceno insinuatum, quod actus rationis potest esse imperatus. A Damasc. quidem ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Proverbiorum 27. *stude sapientiæ fili mi.* Studium enim est actus rationis: et hic exhortatur filium, ut studium hoc ordinet ad percipiendam veram sapientiam. Item per simile dictum Psal. 77. *Attendite populo meus legem meam.* Ubi monstrat scriptura, quod attentionem, quæ est actus rationis, applicare debemus (quæ applicatio, ut patet, fit per rationem imperantem) ad legem Dei tum addiscendam, tum recte absque ullo errore intelligendam. Item Hierem. 18. *Dirigite vias vestras, et studia vestra.* Clare etenim constat, quod et dirigere, dicit imperium rationis ordinantis, et studia, dicit actum rationis. Ac si scriptura tum in Hierem. tum in Ps. tum in Proverb. scholastica lingua dicat; Actus rationis potest esse imperatus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina præsens, atque confirmetur.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Gregorio, quod actus sensitivi appetitus est imperatus. A Gregor. Nysseno quidem: ut *in argum. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Gen. 4. " sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius. » Nam secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet (quod hic dicitur actus imperatus) prout est in potestate nostra. Ergo, *sub te erit appetitus tuus*, est, idem ac si dicatur : actus appetitus sensitivi sub imperio tuo cadit. Unde, si ex motu ipsius appetitus peccaveris, non eris excusatus. Vide veritates aureas super totam legem veterem, Genes. 4. *conclusione sexta*, *septima*. Et, quod exponitur ibi de appetitu peccati, intellige tu etiam de appetitu sensualitatis; non quod appetitus sensitivus sit in se peccatum, sed, quia sæpissime suggerit peccatum: unde et passiones ipsius passiones peccatorum vocantur, *Rom.* 7. Item insinuatur idipsum per hoc, quod peccata iræ, superbiæ, luxuriæ, etc. ex passione, seu appetitus sensualitate facta pro peccatis judicantur á scriptura (ut passim videre ibi potes) dum pro talibus puniuntur. Nisi enim talia sub imperio rationis caderent, non imputarentur homini pro peccatis (ut patet qu. 77. ar. etc.) cadunt autem sub ejus imperio, inquantum appetitus sensitivi motus ad ea sub ipsius imperio cadit. Ac si ergo scriptura per hujusmodi punitiones, scholastica lingua, dicat: Actus appetitus sensitivi est imperatus. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina hæc, et confirmetur.

Ex art. 8. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Greg. quod vires animæ vegetabilis non subduntur imperio rationis. A Greg. Nyss. quidem, ut in arg. cont. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Matth. 6. et Luc. 12. " Quis vestrum cogitans potest adjicere ad staturam suam cubitum unum? » Q. d. Nullus. Adjicere autem ad staturam est actus vegetabilis animæ, et cogitare est rationis. Item per hoc, quod dicitur Gen. 30. " Cernens Rachel, quod infœcunda esset: ait marito suo: Da mihi liberos; Alioquin moriar. » Cui iratus respondit Jacob: " Num pro Deo ego sum, qui privavit te fructu ventris tui? » Per quas utrasque sententias demonstratur á scriptura scholasticis acutis, quod vires vegetativæ tum quoad digestionem, unde fit statura, tum quoad corporis formationem, quæ est filiorum generatio, non subduntur imperio rationis humanæ. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur atque confirmetur vicissim etc.

Ex art. 9. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Augustino, quod membra corporis subduntur, et non subduntur imperio rationis. A B. Aug. quidem, quod subdantur: ut *in arg. contra*. Ex quo exemplo eru-

bescat Christianus minus obediens, vel non sic cito obediens Christo, et Christi vicem gerentibus. Pro cujus dicti D. Aug. captu ampliori, vide Compend. Alber. Magn. lib. 2. cap. 57. Schol. Quod non subdantur, ut *in arg.* 3. A scripturis vero, quod subdantur, per hoc, quod peccata facta mediantibus membris corporis, puta per manus, puniri á Deo etiam corporaliter, narrantur á scriptura, ut passim ibi videre est, scilicet Gen. 4. de homicida Cain, cap. 7. de luxuriosis, cap. 19. de Sodomitis, cap. 34, de raptoribus, cap. 38. de mollibus. Et Exod. Levit. Numer. de filiis Israel sæpius, et alibi. Unde ad hoc denotandum, scilicet, quod membra corporis, per quæ fiunt peccata, puniuntur plerumque á Deo, dicitur sapien. 11. " Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur. » Quod vero non subdantur, per hoc, quod dicitur Rom. 7. " Non, quod volo bonum, hoc facio; sed quod odi malum, illud ago. » Id, quod de motibus primis concupiscentiæ á Doctoribus exponitur. Quod et Apostolus innuit, subdens ibid " Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ. » Item per dictum 2. Corinth. 12. " Datus est mihi stimulus carnis meæ, » etc. Per hæc enim omnia scriptura, et Augustinus scholastica lingua dicunt : Membra corporis aliqua rationis imperio obedire nata sunt, aliqua vero non. *Secundo* vides : quomodo etc.

QUÆSTIO DECIMA OCTAVA,

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI, IN UNDECIM ARTICULOS DIVISA.

Post hoc considerandum est de bonitate, et malitia humanorum actuum : et primo, quomodo actio humana sit bona, vel mala; secundo de his quæ consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, puta meritum, peccatum et culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate, et malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate, et malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate, et malitia exteriorum actuum.

Circa primum quæruntur undecim.

Primo, utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala.

Secundo, utrum actio hominis habeat quod sit bona, vel mala ex objecto.

Tertio, utrum hoc habeat ex circumstantia.

Quarto, utrum hoc habet ex fine.

Quinto, utrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.

Sexto, utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Septimo, utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut é converso.

Octavo, utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

Nono, utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Decimo, utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Undecimo, utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS I.

Utrum omnis actio humana sit bona, vel aliqua sit mala.

Pro affirmativa, quod omnis sit bona.

Videtur quod omnis actio humana sit bona et nulla mala.

1. Quod fit virtute boni est bonum, et non malum. Sed omnis actio fit virtute boni. Ergo omnis actio est bona et nulla mala.

Maior prob., quia virtute boni non fit malum.

Minor, quia Dion. dicit 4. c. de div. nom. quod malum non agit nisi virtute boni.

2. Nihil agit nisi inquantum est bonum. Ergo omnis actio est bona et nulla mala.

Antec. Quod agit inquantum est actu, agit inquantum est bonum. Sed unumquodque agit inquantum est actu. Ergo unumquodque agit inquantum est bonum.

Maior hujus prob. Non est aliquid malum inquantum est actus, sed inquantur privatur actu.

3. Omne quod habet aliquem effectum per se, est bonum et non malum. Sed omnis humana actio est bona, et nulla mala. Ergo omnis humana actio est bona et nulla mala.

Maior prob., quia malum non potest esse causa nisi per accidens, ut Dion. dic. c. 4. de Div. nom.

Pro negativa, quod non omnis actio sit bona.

Videtur quod aliqua actio sit mala, quia Jo. 3. dicitur, *Omnis qui male agit odit lucem.*

Determinatio.

Conclusio. Aliqua humana actio potest dici mala.

Prob. Illud cui deficit aliquid pertinens ad plenitudinem sui debiti esse, potest dici malum. Sed alicui actioni humanæ potest deficere aliquid pertinens ad plenitudinem sui debiti esse. Ergo aliqua actio humana potest dici mala.

Maior manifestatur. Præmittendo, quod de bono et malo in actionibus, oportet loqui sicut de bono et malo in rebus. Et hoc quia unaquæque res talem actionem producit, qualis ipsa est. Unde ex eadem radice erit bonum et malum in actionibus, ex qua est bonum et malum in rebus. Radix autem bonitatis in rebus est ex perfectione ipsius esse, et radix mali ex ejusdem imperfectione: ens enim et bonum convertuntur; unde res quæ habet omnia pertinentia ad plenitudinem sui esse, est bona; quæ vero caret aliqua perfectione pertinente ad plenitudinem sui esse, potest dici mala.

Est etiam sciendum, quod plenitudo ipsius esse est duplex. Plenitudo et perfectio simpliciter: et plenitudo debita naturæ creatæ. Plenitudo esse simpliciter, invenitur in solo Deo; Deus enim solus habet omnimodam essendi plenitudinem. Plenitudo vero essendi naturæ creatæ consistit in hoc, ut creatura habeat, quidquid pertinet ad suæ naturæ perfectionem: ut puta homo tunc est perfectus, quando habet omnia, quæ naturæ humanæ conveniunt.

Malum igitur non desumitur ex defectu plenitudinis esse simpliciter: tunc enim omnis creatura mala diceretur, cum nulla creatura habeat hanc essendi plenitudinem, ut dictum est. Sed desumitur ex defectu plenitudinis essendi, convenientis creaturæ secundum propriam naturam. Unde homo dicitur ens, et bonus, ex hoc quod habet animam, corpus, potentias, organa, et cætera similia. Si vero aliquid horum deficiat, ut scilicet sit cæcus, claudus, mutus, et similia, dicitur in homine esse malum.

Illud igitur quod habet plenitudinem essendi sibi debitam, erit simpliciter bonum. Illud vero, quod caret aliqua perfectione sibi naturaliter conveniente, dicetur bonum ratione esse, et perfectionis, quam habet, et malum ratione esse quo caret. Homo enim cæcus dicitur bonus, quatenus habet vitam, quatenus vero in eo non est visus, dicetur in eo esse malum cæcitatis: et sic erit bonum non simpliciter, sed tantum secundum quid.

Est etiam ulterius animadvertendum, quod quamvis ens, et bonum convertantur, ut dictum est, tamen attendenda est differentia inter ens et bonum in proposito. Illud enim quod habet plenitudinem essendi cum omni perfectione conveniente suæ naturæ, dicitur ens simpliciter, et etiam bonum simpliciter. Id vero quod non habet plenitudinem essendi sibi debitam, dicitur quidem bonum solum secundum quid, dicitur tamen ens simpliciter. Ratio hujus differentiæ ha-

betur prima parte quæst 5. art. 1. quæ est. Quia res dicitur ens simpliciter secundum primum actum, quem habet á sua forma substantiali: dicitur vero bona simpliciter ex hoc, quod habet ultimam perfectionem sui esse. Sicut homo dicitur ens simpliciter ex hoc, quod constituitur in actu per suam formam substantialem. Sed bonum simpliciter dicitur ex superadditis perfectionibus, sine quibus dicetur quidem homo ens simpliciter, bonum autem secundum quid.

Ex quibus omnibus patet sensus maioris propositionis et ejus probatio. Scilicet quod ideo illud, cui deficit aliquid de plenitudine sui esse, potest dici malum, quia malum est ex carentia debiti esse.

Minor vero manifestatur, quia ad hoc ut actio habeat essendi plenitudinem, requiritur ut fiat in determinata quantitate secundum rationem, in debito loco et tempore, et cum aliis debitis circumstantiis. Unde si aliquod horum deficiat, erit malum in actione.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod bonum est duplex. Quoddam quod est absque defectu eorum, quæ nata sunt convenire rei. Quoddam vero quod est cum defectu aliquo. Tunc ad maiorem dicitur quod id, quod fit virtute boni secundum quod non habet annexum defectum non est malum. Si vero aliquid sit á bono quidem, sed cum defectu, potest esse malum. Et ad minorem dicitur, quod actio mala est á bono, secundum quod est deficiens.

Ad 2. Neg. conseq. Nihil enim prohibet aliquid esse secundum quid actu et bonum, unde agere possit, et secundum aliquid privari actu, unde causet deficientem actionem. Sicut homo cæcus actu, habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest, sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum, ambulans cespitando.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod actio humana potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod habet aliquid de bonitate, et sic habet effectum per se. Alio modo prout habet annexam malitiam, et sic non habet effectum per se. Sicut adulterium secundum quod est conjunctio maris et fœminæ habet effectum per se, scilicet generationem humanam, non autem in quantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II.

Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto.

Pro negativa. = Videtur quod actio non habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto.

1. Illud ex quo actio humana habet malitiam, est malum. Sed objectum actionis non est malum. Ergo actiones non habent malitiam ex objecto.

Minor probatur, quia in rebus non est malum, sed in usu peccantium, ut Aug. dicit lib. 3. de Doct. Christ. c. 12.

2. Ex eo quod se habet ut materia actionis, non potest ipsa actio habere bonitatem, vel malitiam. Sed objectum se habet ut materia actionis. Ergo actio non potest ex objecto habere bonitatem vel malitiam.

3. Ex suo effectu non potest habere actio bonitatem, vel malitiam. Sed objectum est effectus actionis. Ergo ex objecto non potest actio habere bonitatem vel malitiam.

Maior, quia effectus non est causa bonitatis vel malitiæ suæ causæ, sed potius é converso.

Minor. Objectum activæ potentiæ est effectus actionis. Sed objectum humanæ virtutis est objectum potentiæ activæ. Ergo objectum humanæ actionis est effectus ipsius.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Homo fit moraliter malus et Deo abominabilis ex malis, quæ diligit. Ergo et humana actio habet malitiam, vel bonitatem ex objeto.

Antecedens probatur, quia Oseæ. 9.

dicitur: *Facti sunt abominabiles sicut ea quæ dilexerunt.*

Conseq. prob., quia homo fit malus et Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Actio moralis habet bonitatem et malitiam ex objecto.

Prob. Ex quo aliquid habet speciem, ex eodem habet bonitatem et malitiam. Sed actus moralis ex objecto habet speciem. Ergo actus moralis ex objeto habet bonitatem et malitiam.

Maior prob. Ab eo quod primo pertinet ad plenitudinem essendi, quælibet res habet bonitatem et malitiam. Sed illud á quo aliquid habet speciem, primo pertinet ad plenitudinem essendi. Ergo ex eo á quo aliquid habet speciem, habet bonitatem et malitiam sic, quod si res perfecte consequatur rationem suæ speciei, bona erit: si vero deficienter consequatur formam, per quam speciem sortitur, mala dicitur.

Maior hujus probatur, quia bonum et malum uniuscujusque rei attenditur secundum plenitudinem, vel defectum essendi, ut dictum est artic. præced.

Minor principalis probatur, quia sicut res naturalis habet speciem á sua forma, et motus á suo termino, ita actio sortitur speciem ex objecto.

2.ª Conclusio. Actus moralis habet ex objecto primam bonitatem, et primam malitiam, quæ dicitur bonitas et malitia ex genere, accipiendo genus pro specie, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem.

Prob. Sicut se habet forma specifica rei naturalis ad ipsam rem naturalem, ita se habet objectum ad actionem moralem. Sed forma specifica rei naturalis dat ipsi rei, cujus est forma, primam bonitatem, quæ convenit ei secundum suam speciem. Ergo objectum actionis moralis dat ipsi actioni specificam bonitatem, quæ dicitur bonitas ex genere.

Manifestatur maior, et tota ratio. Nam sicut in naturalibus, primum bonum quod sortitur res, est bonum speciei, quod habet ex sua forma, ut quando ex generatione humana procedit homo, et primum malum est, non assequi perfecte formam speciei, ut quando generantur monstra, ita in moralibus, primum bonum actionis est ex objecto, quando est circa conveniens objectum, sicut est actio, qua quis utitur re sua; hæc enim actio est bona ex genere, quia est circa conveniens objectum: quando vero actio non est circa conveniens objectum, non est bona ex genere, sed dicitur ex genere mala, ut quando quis rapit aliena. Et sic patet proportio inter naturalia, et moralia assumpta in maiori propositione, et etiam quæ sit bonitas, et malitia ex genere, conveniens actioni ex objecto.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod objectum actionis potest considerari dupliciter. Uno modo, ut res est. Alio modo, ut objectum est. Si consideretur, ut res est, non est malum, et sic intelligenda est sententia August. Si vero consideretur, ut objectum est, si habeat debitam proportionem ad hanc, vel ad illam actionem est bonum, et dat bonitatem actioni, cuius est objectum; si vero non habeat debitam proportionem, tunc habet rationem mali et dat malitiam actioni.

Ad 2. Dicitur quod materia actionis est duplex. In qua et circa quam. Maior est vera de materia in qua. Non enim actio potest habere bonitatem, vel malitiam ex materia in qua, ut in arguendo probatur. De materia vero circa quam, maior est falsa: ex materia enim circa quam, quæ est objectum, potest actio habere malitiam, vel bonitatem, eo quod habeat quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem actioni. Et ad minorem jam dictum est quod objectum est materia actionis, circa quam.

Ad 3. Dicitur quadrupliciter. Primo

neg. minor., scilicet quod objectum actionis sit effectus ipsius actionis. Ad probationem negatur minor, videlicet quod objectum actionis semper sit objectum potentiæ activæ. Nam objectum potentiæ appetitivæ (quæ tamen est principium humanæ actionis) non est objectum potentiæ activæ, sed passivæ, cum appetitus moveatur quodammodo ab objecto appetibili.

Secundo dicitur negando etiam minorem. Ad probationem negatur illa maior, quod objectum potentiæ activæ comparetur ad potentiam activam, ut effectus ad causam. Non enim objecta activæ potentiæ habent rationem effectus, nisi quando jam sunt transmutata, sicut alimentum quod est objectum potentiæ nutritivæ antequam sit transmutatum non est effectus ipsius potentiæ nutritivæ, sed materia circa quam agit, postea vero quando jam est transmutatum in substantiam aliti, est eius effectus, et non amplius objectum.

Tertio dicitur (concedendo quod objectum sit effectus actionis,) ad maiorem quod effectus actionis potest considerari dupliciter: uno modo in ratione effectus, ut scilicet est quid productum per actionem, et sic consideratus non dat actioni malitiam nec bonitatem; alio modo ut est terminus actionis: ex hoc enim quod objectum est aliquo modo effectus actionis, sequitur ut sit ejus terminus, et quia motus habet speciem á termino, et actio est quidam motus, sequitur quod actio habeat speciem et bonitatem et malitiam á suo effectu, ut est ejus terminus.

Quarto dicitur (concedendo quod objectum actionis sit ejus effectus considerando etiam effectum in ratione effectus) ad eamdem maiorem, quod licet bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quia bonum effectum potest producere, et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis, vel malitiæ actionis.

ARTICULUS III.

Utrum actio hominis sit bona, vel mala ex circumstantia.

Pro negativa. = Videtur quod actio hominis sit bona, vel mala ex circumstantia.

1. Illud ex quo actio humana dicitur bona, vel mala est in ipsa actione. Sed circumstantiæ non sunt in ipsa actione. Ergo ex circumstantiis non potest actio dici bona vel mala.

Maior prob., quia bonum, et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur 6. Met. text. 8. Unde ex eo quod non est in re, non potest actio dici bona, vel mala.

Minor, quia circumstantiæ circumdant actum, quasi extra ipsum existentes, ut dictum est qu. 7. artic. 1. corp.

2. Ea ex quibus actio humana est bona, vel mala, pertinent ad considerationem doctrinæ moralis. Sed circumstantiæ non possunt pertinere ad considerationem doctrinæ moralis, nec cujuscumque alterius doctrinæ. Ergo ex circumstantiis non dicuntur actiones humanæ bonæ, vel malæ.

Maior prob., quia bonitas et malitia actus consideratur in doctrina morum, et propterea ea quæ sunt causa bonitatis, vel malitiæ actuum, ad eamdem moralem doctrinam pertinere debent.

Minor. Nulla ars vel scientia considerat ea, quæ sunt per accidens. Sed circumstantiæ sunt quædam accidentia actuum. Ergo circumstantiæ non pertinent ad aliquam scientiam, vel artem.

3. Illud quod convenit alicui secundum suam substantiam, non debet ei attribui per aliquod accidens. Sed bonum et malum conveniunt actioni secundum suam substantiam. Ergo bonum, vel malum non convenit actioni ex circumstantia, quæ est accidens actionis.

Minor, quia humana actio ex suo genere est bona, vel mala, ut art. præced. dictum est.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicit Phil. 2. Ethic. cap. 6. quod *virtuosus operatur, secundum quod oportet et quando oportet, et secundum alias circumstantias.* Ergo ex contrario vitiosus, secundum unumquodque vitium operatur quando et ubi non oportet. Ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ, vel malæ.

Determinatio.

Conclusio. Actio humana est bona, vel mala ex circumstantiis.

Probatur. Actio humana non habet plenitudinem suæ bonitatis ab eo, á quo habet speciem, scilicet ab objecto, ut patet art. præcedenti. Ergo actio humana habet bonitatem, vel malitiam etiam ex circumstantiis.

Consequentia prob. á simili in naturalibus. Res enim naturales non habent totam essendi plenitudinem eis debitam ex forma, á qua habent speciem et propterea supperadduntur multæ perfectiones ex accidentibus supervenientibus. Sicut quia homo non habet ex forma substantiali, á qua speciem recipit, scilicet ab anima omnes perfectiones sibi convenientes, superaduntur ei multæ perfectiones ex accidentibus, ei convenientes, ut de se patet. Sic etiam fit in moralibus. Quia enim actio moralis non habet ex objecto plenitudinem suæ bonitatis, adduntur ei aliæ perfectiones ex supervenientibus accidentibus quæ sunt circumstantiæ, propter quarum defectum consequitur malum in actionibus. Unde moralis actio præter bonitatem, vel malitiam objecti, dicitur bona, vel mala ex circumstantiis: ita ut si habeat debitas circumstantias, bona dicatur; sin autem, mala.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad prob. dicitur quod circumstantiæ sunt quidem extra ipsam actionem, in quantum non sunt de ejus essentia, sunt tamen in ipsa actione, velut quædam ejus accidentia, ut dictum est in corp.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob. dicitur, quod accidentia sunt in duplici differentia. Quædam sunt accidentia per accidens. Quædam vero sunt accidentia per se. Tunc ad maiorem probationis dicitur, quod est vera de accidentibus per accidens, quæ ab arte rejiciuntur, non autem est vera de accidentibus per se: hæc enim pertinent ad scientiam, quæ considerat subjectum talium accidentium. Et ad minorem ejusdem probationis dicitur, quod circumstantiæ sunt accidentia per se convenientia ipsis humanis actionibus.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod bonum et malum non solum attribuitur rebus secundum substantiam, sed etiam secundum sua accidentia, et hoc veritatem habet tum in naturalibus, tum in moralibus. Homo enim dicitur bonus, non solum secundum suam substantiam, sed etiam secundum sua accidentia naturalia; et similiter actio est bona secundum substantiam ex objecto, et per debitas circumstantias, quæ sunt per se accidentia. Et ratio hujus est, quia bonum et ens convertuntur. Unde sicut res dicitur esse secundum esse substantiale et accidentale, ita secundum utrumque dicitur bona.

ARTICULUS IV.

Utrum actio humana sit bona, vel mala ex fine.

Pro negativa.=Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine.

1. Si ex fine derivaretur bonitas actionis, sequeretur quod nulla actio esset mala. Quod est manifeste falsum. Ergo actio non est bona, vel mala ex fine.

Conseq. prob., quia finis semper est bonum. Nullus enim respiciens malum operatur ut Dion. dicit 4. c. de div. nom. Ergo ex fine semper actio habet bonitatem.

2. Bonitas actus est aliquid in ipso actu existens. Sed finis non est aliquid in ipsa actione existens. Ergo ex fine

non potest esse bonum, vel malum in actibus humanis.

Minor prob., quia finis est causa extrinseca actionis, et propterea non potest esse in ipsa actione.

3. Contingit aliquam bonam actionem ad malum finem ordinari; sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Et é converso aliquam malam actionem ordinari ad bonum finem; sicut cum quis furatur, ut det pauperibus. Ergo actio non habet ex fine, ut sit bona, vel mala.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Boët. dicit lib. 3. Top. c. 1. quod *cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est. Et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est.*

Determinatio.

CONCLUSIO. In actibus humanis est bonum et malum etiam ex fine.

Probatur. Ea quæ dependent ab alio secundum esse præter eorum bonitatem absolutam, habent etiam bonitatem ex fine. Sed actus humani dependent ab alio secundum esse. Ergo actus humani habent præter bonitatem absolutam, bonitatem etiam ex fine.

Maior prob. ex differentia, quæ est inter ea quæ dependet, et ea quæ non dependent ab alio. Sunt enim quædam, quorum esse á nullo dependet, et hæc sunt solæ divinæ personæ. Quædam vero sunt, quorum esse dependet ab alio, ut sunt omnes creaturæ. In his quæ non dependent ab alio, præter bonitatem absolutam, non consideratur aliqua bonitas ex fine proveniens, utpote quæ ad nullum finem ordinantur; ut de personis divinis patet. Ea vero quæ dependent ab alio secundum esse, sicut esse eorum dependet ab agente et forma, ita eorum bonitas dependet á fine, ad quem ordinantur. Quia igitur humana actio dependet ab agente et ab objecto, et ordinatur ad finem, ideo præter absolutam bonitatem, quam habet ex objecto, habet bonitatem etiam ex fine.

Quotuplex bonitas inveniatur in actibus humanis.

Ex his igitur quæ in hoc, et in præcedentibus tribus articulis dicta sunt habetur quod in actibus humanis quadruplex invenitur bonitas. Prima quidem est qua dicitur actio bona secundum genus, accipiendo genus, ut significat speciem, et hæc convenit ei ex suo esse. Si enim actio habeat plenitudinem essendi sibi debitam, erit bona ex genere. Si vero deficiat ab hac essendi plenitudine, erit mala ex genere: et de hac dictum est artic. 1.

Altera est bonitas, quæ convenit actioni ex objecto: si enim sit circa conveniens objectum, est bona ex objecto, sin autem, erit mala, et de hac dictum est art. 2.

Tertia est quæ convenit ei ex circumstantiis. Si enim fiat cum debitis circumstantiis erit bona: si vero circumstantiæ debitæ deficiant, consequitur malum, et de hac dictum est art. 3.

Ultima est, quæ convenit ei ex ordine ad finem, tamquam ad causam bonitatis. Si enim fuerit ad convenientem finem ordinata, erit bona: si vero secus sit, erit mala, de qua bonitate dictum est in hoc art. 4. et quæcumque harum bonitatum deficiat, non potest dici actio simpliciter bona.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad prob. negatur maior. Ad prob. dicitur quod qui operatur, semper quidem respicit bonum, sed non semper respicit vere bonum; aliquando enim operans habet pro fine id, quod est vere bonum, et tunc actio est bona ex fine: aliquando autem respicit, quod est apparens bonum et tunc actio non est bona, sed mala ex fine.

Ad 2. dicitur ad minorem, et ad eius probationem, quod quamvis finis sit causa extrinseca, et propterea non sit in actione, tamen debita proportio actionis ad finem, est aliquid in ipsa actione existens.

Ad 3. Negatur conseq. Ex hoc enim quod actio bona in malum finem, et mala in bonum ordinari potest, non sequitur quod actio non habeat bonitatem, vel malitiam ex fine; sed solum sequitur quod non habeat ex fine omnem bonitatem, et omnem malitiam. Actio enim quæ ordinatur in bonum finem, erit semper bona ex fine: poterit tamen esse mala ex defectu plenitudinis sui esse, vel ex objecto, vel etiam ex circumstantiis. Et similiter, quæ ordinatur in malum finem est mala ex fine, sed poterit esse bona ex aliis causis suæ bonitatis. Sicut actio faciendi eleemosynam propter inanem gloriam, ex fine est actio mala, et tamen poterit esse bona ex objecto et ex debitis circumstantiis: ut si fiat ex propria substantia, et loco, et tempore, et cum aliis circumstantiis. Et actio faciendi eleemosynam ex furto, vel ex usura acquisito, et tamen ordinetur ad bonum finem, erit bona ex fine, et mala ex objecto.

Potest etiam dici, negando antecedens quoad id quod dicitur, quod actio bona potest ordinari ad malum finem. Actio enim ordinata ad malum finem, non potest dici simpliciter bona, sed secundum quid tantum, eo quia ad hoc ut actio sit simpliciter bona, necesse est ut sit bona ex omnibus causis bonitatis, scilicet ex esse, ex objecto, ex circumstantiis et ex fine. Quod si una deficiat, non erit bona, sed potius mala.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie.

Pro negativa.=Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum.

1. Bonum et malum non diversificant speciem in rebus. Ergo bonum et malum nec diversificant speciem in actibus.

Antecedens probatur, quia idem specie est homo bonus et malus.

Consequentia. Quia bonum et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut articulo 1. hujus quæstionis dictum est.

2. Quod diversificat aliqua secundum speciem, est differentia. Sed malum non potest esse differentia. Ergo malum non potest diversificare humanos actus secundum speciem.

Maior probatur. Quia differentia est quæ distinguit genus, et constituit speciem. Unde quod diversificat aliqua secundum speciem, debet esse differentia.

Minor probatur. Non ens non potest esse differentia, ut dicitur 3. Metaph. tex. 10. Sed malum, cum sit privatio quædam, est non ens. Ergo malum non potest esse differentia distinguens actus.

3. Illa ex quibus sequitur idem effectus, non differunt specie. Sed ex actu bono et malo sequitur idem effectus. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

Maior, quia diversorum secundum speciem diversi sunt actus secundum speciem.

Minor, quia ex matrimoniali concubitu, qui est actus bonus, et ex concubitu adulterino generatur idem homo secundum speciem.

4. Ea quæ conveniunt actibus ex circumstantiis, non possunt distinguere ipsos secundum speciem. Sed bonum et malum invenitur in actibus quandoque secundum circumstantiam. Ergo bonum et malum non faciunt distinctionem specificam actuum.

Maior probatur, quia, cum circumstantia sit accidens, non potest dare speciem actui.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Habitus bonus et malus differunt specie. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

Antecedens probatur. Quia liberalitas, quæ est habitus bonus, differt specie á prodigalitate, quæ est habitus malus.

Conseq., quia *similes habitus similes actus reddunt*, ut dic. in 2. Etich.

Determinatio.

Conclusio. Bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus.

Probatur. Differentiæ per se objectorum per comparationem ad propriam potentiam faciunt diversitatem specificam actuum. Sed malum et bonum sunt per se differentiæ objectorum moralium actuum, secundum quod comparantur ad propriam potentiam. Ergo malum et bonum faciunt specificam differentiam actuum moralium.

Maior manifestatur. Pro quo est sciendum quod distinctio specifica actuum semper est ex aliqua differentia desumpta ex proprio objecto ipsorum actuum. Non tamen quælibet differentia objectorum facit specificam distinctionem actuum; sed solum illa quæ convenit objecto per respectum ad potentiam, quæ per se respicit tale objectum. Possunt enim duæ differentiæ duorum objectorum, per comparationem ad unam potentiam, esse per se differentiæ et constituere actus secundum speciem diversos: quæ tamen differentiæ per comparationem ad aliam potentiam, non sunt differentiæ per se, nec distinguunt actus talis potentiæ secundum speciem. Sicut differentiæ coloris et soni si comparentur ad propriam potentiam, scilicet ad sensum, faciunt diversitatem actuum et potentiarum. Actus enim videndi est alius secundum speciem ab acto audiendi, et alia est potentia visiva ab auditiva secundum speciem. Si vero comparentur ad intellectum, non faciunt differentiam specificam actuum, quia intellectus eodem actu potest sub aliqua communi ratione utrumque cognoscere. Et ratio horum est, quia differentiæ coloris et soni per se respiciunt sensum, ad intellectum vero per accidens se habent.

Patet igitur maior illa, quod differentiæ objectorum secundum quod comparantur ad propriam potentiam faciunt distinctionem specificam actuum.

Minor manifestatur, quia bonum hominis est secundum rationem esse; malum autem est quod est præter rationem. Ergo differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens, vel non conveniens. Actus etiam dicuntur humani et morales, secundum quod sunt á ratione, ut in quæstione prima declaratum est. Et ideo bonum et malum sunt differentiæ objectorum et actuum moralium secundum quod comparantur ad propriam potentiam, idest ad rationem, quæ est minor probanda.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antecedens. Nam bonum et malum faciunt diversitatem secundum speciem, etiam in rebus. Ad probationem dicitur, quod in rebus duplex malum invenitur: malum quod est contra naturam, et malum quod est contra rationem. Puta homini potest accidere malum naturæ, ut mors quæ opponitur bono naturæ, scilicet vitæ. Potest etiam eidem accidere malum morale, ut incontinentia quæ opponitur bono morali, scilicet continentiæ. Sicut igitur bonum naturæ, et malum ei oppositum faciunt specificam differentiam (homo enim mortuus non est ejusdem speciei cum homine vivo) sic bonum et malum morale faciunt specificam differentiam, non in rebus sed in moribus. Unde actus continentis et incontinentis in genere morum differunt specie, quia unus est bonus, et secundum rationem; alius vero est malus, et contra rationem. Ad probationem antecedentis dicitur, quod facit transitum á differentia in genere rei, ad differentiam in genere morum. Homo enim bonus et malus in genere rei, sunt ejusdem speciei; moraliter tamen specifice differunt.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem negatur minor illa, quod malum sit absolute non ens. Ad cuius probationem dicitur, quod aliquid importare privatio-

nem contingit dupliciter. Uno modo, ut importet privationem absolutam: et hoc est simpliciter non ens, et tale non ens non potest esse differentia, nec potest dici bonum aut malum, ut dictum est supra art. 1.

Alio modo aliquid potest importare privationem non absolutam, sed in tali subjecto, sicut cæcitas importat privationem non absolutam, ita ut removeat ab oculo omnem entitatem et formam, sed solum visionis, ab organo visivæ potentiæ, et hujusmodi privatio dicitur aliquo modo ens, scilicet ratione subjecti cuius est privatio. Malum igitur in moralibus non importat privationem absolutam, sed privationem in tali subjecto, hoc est in ipso actu morali, qui dicitur malus non quia nullum habeat objectum, quia sic nullo modo esset; sed quia habet objectum non conveniens, sicut actus quo quis rapit aliena, dicitur malus non quia omnino careat objecto, sed quia ejus objectum non est conveniens: et hac ratione malum potest esse differentia specificans morales actus.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod actus matrimonii et adulterii possunt dupliciter considerari. Uno modo per comparationem ad vim generativam: alio modo per comparationem ad rationem. Si considerentur primo modo, non differunt specie, et ideo habent eumdem effectum secundum speciem; tam enim per actum matrimonii quam per actum adulterii generatur homo. Si vero considerentur secundum quod respiciunt rationem, sic specie differunt: nam actus matrimonii est laudabilis, adulterii vero est vituperabilis. Et ille meretur præmiu, iste vero pænam.

Ad 4. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod circumstantia dupliciter potest considerari. Uno modo, ut est quoddam accidens actus. Alio modo, ut comparatur ad rationem, idest secundum quod ponit in actu aliquam specialem convenientiam, vel repugnantiam ad rationem. Primo modo considerata circumstantia non dat speciem actui, eo quod accidens speciem dare non possit: secundo vero modo considerata jam non accipitur ut accidens, sed est differentia constituens actum in specie morali. Circumstantia igitur quæ dat actui bonitatem vel malitiam, ponit in actu aliquam specialem repugnantiam vel convenientiam ad rationem; et sic est differentia specifica actuum moralium.

ARTICULUS VI.

Utrum actus habeat speciem boni et mali ex fine.

Pro negativa. — Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificent speciem in actibus.

1. Ab eo quod est extra rationem objecti, nullus actus potest habere speciem. Sed finis est extra rationem objecti uniuscujusque actus. Ergo ex fine nullus actus potest habere speciem boni vel mali.

Maior, quia quilibet actus habet speciem ex proprio objecto: unde quod est extra rationem objecti, non dat speciem actui.

2. Illud quod est per accidens, non constituit speciem. Sed bonitas vel malitia finis est per accidens respectu actus. Ergo malum vel bonum quod est ex fine, non diversificat speciem actus.

Minor, quia accidit alicui actui, puta actui dandi eleemosynam, ut ordinetur ad inanem gloriam, vel ad aliquem alium finem.

3. Diversi actus secundum speciem, ad eumdem finem ordinari possunt. Ergo bonum et malum acceptum ex fine, non diversificat speciem actuum.

Antecedens probatur, quia ad inanem gloriam ordinari possunt actus diversarum virtutum et diversorum vitiorum.

Consequentia manifesta est. Si enim actus specie distincti ad eumdem finem ordinantur, jam non ex fine habent speciem, quia essent unius speciei, ex hoc quod ad eumdem finem ordinantur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus humani habent speciem á fine, ut dictum est. Ergo bonum et malum quod accipitur ex fine, diversificat speciem actuum.

Determinatio.

Distinctio. Actus humanus est duplex; interior et exterior.

Manifestatur: nam actus dicuntur humani et morales, ex hoc quod sunt voluntarii. Actus autem voluntarius duplex est: interior, ut est actus volendi; et exterior, ut est actus ædificandi vel scribendi. Ita etiam est de actu humano dicendum.

Hujusmodi autem actus differunt et conveniunt. Differunt, quidem in hoc quod actus interior habet finem pro objecto: unde in actu interiori, idem est objectum et finis. Actus vero exterior habet pro objecto rem, circa quam est, et pro fine habet id ad quod ordinatur á voluntate. Sicut actus edificandi habet pro objecto ædificium, pro fine autem habet id ad quod ædificium á voluntate ordinatur, puta ut nos á frigore et ab æstu defendat. Conveniunt autem actus interior et exterior in hoc quod sicut actus interior habet speciem á proprio objecto, quod est finis, ita actus exterior habet propriam speciem á proprio objecto, quod est materia circa quam versatur. Ex quibus evidenter sequitur, quod actus interior unus, et idem existens, ad eamdem speciem necessario pertineat ex parte finis et ex parte objecti: quia ejus finis et objectum omnino idem sunt. Actus autem exterior unus existens potest pertinere ad unam speciem, vel etiam ad unum genus ex parte objecti, et ad alterum ex parte finis: sicut actus faciendi eleemosynam ex parte materiæ pertinet ad virtutem; ex parte vero finis potest pertinere ad vitium, ut si fiat propter inanem gloriam.

Conclusio. Actus humani tum interiores, tum exteriores habent speciem boni et mali ex fine, ita ut si sint ordinati ad bonum finem, dicantur boni; et si ad malum finem, mali, et specie distincti á bonis. Probatur, et primo de actu interiori. Actus cujus objectum idem est quod finis, habet speciem boni et mali ex fine. Sed actus interioris idem est objectum et finis. Ergo actus interior habet speciem boni et mali ex fine.

Maior, quia actus recipit speciem á proprio objecto, et bonitatem et malitiam ex fine. Unde actus qui habet finem pro objecto, ab eodem habet speciem, et bonitatem vel malitiam.

De actu exteriori idem ostenditur hac ratione. Illud, quod consideratur in actu exteriori ut formale, dat ei speciem. Sed ordinari in finem consideratur in actu exteriori ut formale. Ergo finis dat actui exteriori speciem boni vel mali.

Maior, quia unumquodque constituitur in specie per id quod est formale in ipso.

Minor. Quod convenit actui humano ex parte voluntatis, est ut formale in ipso actu. Sed ordinari in finem convenit actui humano exteriori ex parte voluntatis. Ergo ordinari in finem est ut formale in exteriori actu.

Maior hujus probatur, quia voluntas utitur membris sicut instrumentis ad agendum, et per consequens, quod convenit actui exteriori ex parte potentiæ executivæ, est sicut materiale in eo: quod vero eidem convenit ex parte voluntatis, est formale; et etiam, quia actus exteriores non habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntatis. Unde quod convenit actui exteriori per proprium objectum, se habet ut materiale respectu ejus quod convenit ei ex parte voluntatis, quod est, ut ordinetur in finem hunc vel illum, bonum, vel malum.

Et confirmatur secunda conclusionis pars, scilicet quod actus exterior habeat

speciem boni et mali ex fine, ex Aristotelis sententia, qui 5. Ethicorum cap. 2. dicit, quod *qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur*, quia habet ut sit fur ex materia actus, et quod sit adulter ex fine, ad quem actus furandi ex voluntate ordinatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod in actu interiori finis non est extra rationem objecti, sed est ipsummet objectum: ut est etiam objectum actus exterioris, secundum quod est moralis, licet sit extra rationem objecti materialis actus, ut in corpore dictum est.

Ad 2. Negatur minor. Et de actu quidem interiori evidenter patet ejus falsitas: actus enim interior habet pro objecto per se, et proprio ipsum finem. Unde ei non accidit ordinari ad finem. Actui vero exteriori, licet hoc accidat respectu materialis objecti, non tamen accidit ei, ut est moralis, et per respectum ad voluntatem. Unde ad probationem dicitur, quod licet actui dandi eleemosynam, secundum se accidat ordinari ad bonum vel malum finem: tamen ut moralis est, et ut subest interiori actui voluntatis, necessario ordinatur ad bonum vel malum finem.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod quando plures actus specie differentes ordinantur ad eumdem finem, diversitas secundum speciem est ex parte actuum exteriorum, quoad materiale; quo vero ad formale sunt unus actus secundum speciem. Puta si quis oret, faciat eleemosynam, et prædicet propter inanem gloriam, omnes hujusmodi actus, licet ex parte materiæ sint diversi secundum speciem, tamen ex parte finis ad eamdem speciem pertinebunt.

ARTICULUS VII.

Utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto sicut sub genere, vel é converso. Puta cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. An actus dandi eleemosynam contineatur sub actu, qui est furari, et sic sit malus. Vel é converso, an actus furandi habeat bonitatem ab actu dandi eleemosynam.

Et sub aliis verbis quæritur, an actus dandi eleemosynam, qui est bonus ex fine, reddatur malus propter actum furandi, qui est malus ex objecto. Vel é converso, an actus furandi, qui est malus ex objecto, fiat bonus ex actu dandi eleemosynam, qui est bonus ex fine.

Pro affirmativa.=Videtur quod species bonitatis, quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis, quæ est ex objecto, sicut species sub genere.

1. Actus, secundum substantiam habet speciem ex objecto, ut dictum est. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

Consequentia probatur, quia cum impossibile sit idem contineri sub diversis speciebus non subalternatis, non poterit actus esse in aliqua specie quæ sub propria specie non contineatur: cum enim sensibile det speciem animali, non poterit aliquod animal esse in aliqua specie, nisi talis species sub sensibili contineatur. Sic etiam, cum objectum det speciem secundum substantiam actui, impossibile est ut actus sit in aliqua alia specie, nisi hujusmodi species sub specie objecti contineatur.

2. Species quæ constituitur per differentiam posteriorem, continetur sub specie quæ est per differentiam priorem constituta. Sed species quæ est ex fine, constituitur ex posteriori differentia, quam species quæ est ex objecto. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

Maior, quia ultima differentia constituit speciem specialissimam, quæ non potest alias species continere, sicut species quæ constituitur per rationalitatem, continetur sub specie quæ constituitur per sensibilitatem, quia hæc communior et

prior, illa magis particularis et posterior est differentia.

Minor, quia finis habet rationem ultimi.

3. Quod est magis formale, continetur sub eo quod est minus formale. Sed species quæ est ex fine, est magis formalis, ut dictum est. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Maior, quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam: quia enim rationalitas est formalior differentia, quam sit sensibilitas; ideo species hominis sub animali continetur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus ejusdem speciei ex parte objecti possunt ad infinitos fines ordinari. Ergo species actus, quæ est ex fine, non continetur sub specie, quæ est ex objecto, sicut species sub genere.

Consequentia probatur, quia cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ et species.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Actus voluntatis est duplex: interior et exterior, ut dictum est articulo præcedenti. Actus interior est actus qui est elicitus á voluntate et non imperatus ab ipsa: actus vero exterior est actus á voluntate imperatus, et per alias potentias exercitus.

Difficultas nostra non habet locum in actu interiori, quia cum objectum actus interioris per se proprie sit ipse finis; vanum est quærere, utrum species quæ est ex fine, contineatur vel contineat speciem quæ est ex objecto in actu interiori: quia finis et objectum idem sunt, respectu actus interioris. Difficultas igitur est de actu exteriori.

2.ª *Distinctio.* Objectum actus exterioris potest dupliciter se habere ad finem voluntatis. Uno modo sic, ut sit per se ordinatum ad talem finem. Sicut actus bene pugnandi, et objectum ejus, scilicet pugna per se ordinantur ad victoriam, quæ est finis; alio modo objectum potest per accidens ordinari ad finem: sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandam eleemosynam.

1.ª Conclusio. Species actus quæ est ex objecto quod non per se ordinatur ad finem, non continet speciem quæ est ex fine, nec ab ea continetur; sed tunc actus sunt sub duabus speciebus quasi disparatis.

Probatur. Species quæ sunt ex differentiis non per se dividentibus aliquod genus, una non continet, neque continetur sub altera. Sed quando objectum non per se ordinatur ad finem, species quæ est ex objecto, et ea quæ est ex fine sunt ex differentiis non per se dividentibus genus actuum. Ergo tunc una species non continet alteram, nec sub ea continetur.

Maior probatur. Quia oportet, sicut Philosophus dicit 7. Metaph. tex. 43., quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis per se dividant illud genus. Si autem dividant per accidens, non recte procedit divisio: puta, si quis dicat, animalium, aliud rationale aliud irrationale; et animalium irrationalium, aliud alatum, aliud non alatum: alatum et non alatum non sunt per se differentiæ dividentes animal irrationale, quia nec homo nec equus sunt alati; sed oportet sic dividere animal irrationale: aliud habet duos tantum pedes, aliud multos. In qua divisione patet quod posterior, scilicet habere et non habere pedes, determinat irrationale: et iterum habere duos vel multos determinat habere pedes. Ex quibus patet quod quando differentiæ per se dividunt genus, una differentia, scilicet posterior, determinat priorem et constituit speciem quæ continetur sub specie prioris differentiæ, sicut species specialissima sub genere. Si autem differentiæ sint per accidens, non constituunt species adinvicem subordinatas, sed disparatas. Et sic patet maior quæ erat probanda, scilicet quod spe-

cies quæ constituuntur per differentias quæ non per se dividunt genus, una non continet alteram, nec ab ea continetur.

Minor vero probatur, quia quando objectum non per se ordinatur ad finem, differentia quæ ex objecto sumitur, non est per se determinativa differentiæ quæ est ex fine, nec é converso. Sicut dare eleemosynam, non determinat differentiam actus furandi, nec é contra.

Et confirmatur conclusio. Quia propterea dicimus, quod ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu, eo quod nec mœchia ad furtum, nec furtum ad mœchiam per se ordinetur.

2.ª Conclusio. Si objectum per se ordinetur ad finem, una harum specierum, scilicet quæ est ex fine, et quæ est ex objecto, sub altera continetur.

Probatur. Quia tunc una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius.

Sed remanet videndum, an species quæ est ex objecto, contineatur sub ea quæ est ex fine, vel é contra.

3.ª Conclusio. Species actus quæ est ex objecto quod per se ordinatur ad finem, continetur sub specie quæ est ex fine, ad quem per se objectum ordinatur, sicut species sub genere.

Probatur. Quotiescumque duæ species sub eodem genere existentes constituuntur per differentias, quarum una sit universalior altera, illa species quæ constituitur per differentiam minus universalem, continetur sub ea quæ constituitur per differentiam magis universalem, sicut species sub genere. Sed species actus, quæ est ex objecto, et species quæ est ex fine, sunt duæ species sub genere actus moralis, quarum illa quæ est ex fine constituitur per differentiam magis universalem, quam sit differentia per quam constituitur species quæ est ex objecto. Ergo species actus quæ est ex objecto, continetur sub specie quæ est ex fine, sicut species sub genere.

Maior ex se est manifesta. Nam quia animal constituitur sub genere substantiæ per universaliorem differentiam, quam sit differentia constitutiva hominis, hinc fit ut animal quod constituitur per sensibilitatem, contineat hominem tamquam speciem sub genere, qui constituitur per rationalitatem.

Minor probatur, supponendo tria.

Primum est, quod quanto aliqua differentia sumitur á forma magis particulari, tanto magis est specifica; et quæ sumitur á forma magis universali, magis est generica.

Secundum: quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Unde forma quæ respondet agenti universaliori, est universalior, et quæ respondet agenti minus universali, erit minus universalis.

Tertium est, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet universaliori agenti. Sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus á summo duce. Ordinatio autem huius vel illius aciei est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum.

Ex quibus suppositis elicitur probatio minoris in hunc modum. Differentia quæ sumitur á forma magis universali, est magis universalis ex primo supposito. Sed differentia quæ consituit speciem quæ est ex fine, desumitur á forma magis universali, quam sit ea quæ est ex objecto. Ergo differentia constituens speciem actus quæ est ex fine, est magis universalis illa per quam constituitur species, quæ est ex objecto.

Minor hujus probatur. Forma respondens agenti magis universali est universalior, ex secundo supposito. Sed finis est forma respondens universaliori agenti, quam sit objectum; nam finis respondet voluntati, quæ est universale motivum aliarum potentiarum, quibus respondent objecta. Ergo differentia quæ desumitur ex fine, est universalior, et per consequens species actus, quæ est ex

fine, continet speciem quæ est ex objecto, ut genus continet speciem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequencia. Ad probationem dicitur, quod quamvis aliquod unum non possit esse in diversis speciebus secundum substantiam, tamen secundum ea quæ substantiæ superveniunt, potest esse in diversis speciebus: sicut pomum secundum suam substantiam est solum in una specie, scilicet pomi, sed secundum quod est album, est in specie albi, et secundum quod habet odorem, est in specie bene redolentis, et sic de aliis. Sic est actus, secundum suam substantiam est solum in una specie: tamen secundum conditiones morales supervenientes, potest esse in diversis speciebus, immo unus et idem actus, secundum quod ad diversos fines ordinatur, potest esse in genere virtutis et vitii, ut dictum est quæst. 1. art. 3. ad 3. in 2. resp. ubi solvitur fere idem argumentum.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod finis, licet sit postremus in executione, est tamen primus in intentione, secundum quam accipiuntur morales species.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob dicitur, quod genus potest comparari ad differentiam per quam dividitur et contrahitur, et potest comparari ad speciem. Si comparetur ad differentiam, est minus formale quam sit differentia, quia per differentiam constituitur genus, ut habet esse in actu, et determinatum. Si vero comparetur ad speciem, habet esse formalius, quia est minus contractum; et propterea habet esse absolutius et ideo partes definitionis, inter quas est genus, reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur 1. Phys. tex. 31. et sic, quod est magis formale, idest magis absolutum et minus contractum, continet quod est minus absolutum: et quia species quæ est ex fine, est magis universalis, propterea est magis formalis, idest habet esse absolutius, et continet quod est minus formale, idest quod est minus absolutum et magis contractum.

Vel potest aliter explicari hæc responsio, exponendo primo maiorem: aliquid enim esse magis formale potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut ly formale significat esse in actu: alio modo, ut ly formale significat esse absolutum et non contractum. Primo modo genus est minus formale quam species et differentia: quia genus per differentiam habet esse in actu, quoniam ad speciem contrahitur. Secundo vero modo genus est magis formale quam species et differentia, quia genus est minus contractum, et est quid absolutius quam sit species vel differentia, utpote quod ab utroque abstrahit. Tunc dicitur ad formam, quod si maior intelligatur de magis formali, secundum quod formale dicitur esse absolutum, et non contractum, falsa est; imo oppositum est verum, scilicet quod magis formale continet minus formale. Genus enim quod est formalius, idest absolutius, continet species quæ sunt minus formales. Et ad probationem dicitur, quod in ea est sermo de formaliori, prout significat esse magis in actu. Si vero maior intelligatur de magis formali secundum quod magis formale significat esse magis in actu, vera quidem est, et recte procedit probatio. Sed tunc ad minorem dicitur, quod finis est formalior juxta secundum modum, scilicet quia est universalior, utpote qui respondet universali moventi, scilicet voluntati. Et ideo species quæ ex fine desumitur, continet sub se speciem actus desumptam ex proprio objecto ordinato per se ad talem finem.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

Pro negativa.=Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

1. Inter opposita immediata non est aliquod medium. Sed malum et bonum sunt opposita immediata. Ergo inter bonum et malum non est aliquid indifferens, quasi medium inter ipsa.

Minor probatur. Opposita, sicut habitus et privatio, sunt opposita immediata secundum Philosophum. Sed malum et bonum oponuntur sicut habitus et privatio, secundum Augustinum in Enchir. cap. 11. Ergo malum et bonum sunt opposita immediata.

2. Actus quorum objecta et fines ad quos ordinantur, non sunt indifferentes, sed habent determinate rationem boni vel mali, nec ipsi actus sunt indifferentes secundum speciem. Sed objecta et fines ad quos actus humani ordinantur, non sunt indifferentes, sed habent determinatam rationem mali vel boni. Ergo nec actus humani sunt indifferentes.

Minor probatur, quia actus habent speciem ab objecto et fine, ut dictum est.

3. Omnis actus, vel habet debitam perfectionem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficit. Ergo omnis actus est bonus vel malus: bonus, inquam, si habeat plenitudinem suæ perfectionis; malus vero si aliquid ei desit, et nullus actus erit indifferens.

Consequentia probatur: nam actus dicitur bonus, quia habet plenitudinem suæ perfectionis; malus vero, quia ei aliquid de plenitudine perfectionis sibi debitæ deest.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit libro 2. de sermone Domini in monte, quod *sunt quædam facta media quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare.*

Determinatio.

Conclusio. Sunt aliqui actus humani indifferentes secundum speciem.

Probatur. Actus non includentes aliquid pertines ad ordinem rationis, non sunt boni nec mali secundum suam speciem, sed indifferentes. Sed aliqui actus humani sunt, qui non includunt aliquid pertinens ad ordinem rationis. Ergo aliqui actus humani sunt indifferentes.

Maior probatur, quia actus humanus qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum speciem, sicut est actus dandi eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut est actus furandi, quo aliena tolluntur. Si vero sit actus non includens aliquid pertinens ad ordinem rationis, nec contra ordinem rationis, talis actus erit indifferens.

Minor probatur, quia ire ad campum, levare festucam de terra, et his similia, nihil includunt pertinens ad ordinem rationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem minoris dicitur, quod duplex est privatio: quædam quæ consistit in privatum esse, et hæc nihil relinquit de habitu sibi opposito, sed totum aufert, ut sunt cæcitas quæ totaliter aufert visum, et mors quæ totaliter aufert vitam, et tenebra quæ totaliter aufert lucem. Quædam vero est privatio quæ consistit in privari: sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem. Unde relinquit hujusmodi privatio aliquid de habitu sibi opposito. Privatio igitur quæ consistit in privatum esse, et habitus, sunt opposita immediata. Privatio vero quæ consistit in privari, et ejus habitus, sunt opposita mediata. Tunc ad minorem ejusdem probationis dicitur, quod malum et bonum opponuntur privative juxta secundum modum, quia scilicet malum non totaliter

tollit bonum. Unde bonum et malum sunt opposita mediata, ut simplicius dicit in prædicamentis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem, non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur in ordine ad rationem, et propterea sunt aliqui actus indifferentes, idest non habentes nec bonitatem nec malitiam moralem.

Ad 3. Dicitur, quod alicui rei duplex bonitas convenire potest: bonitas simpliciter, et bonitas secundum suam speciem. Bonitatem simpliciter habet res, tunc quando nihil ei deficit de bonitate, quam res apta nata est habere, sive talis bonitas pertineat ad ejus speciem, sive non pertineat; sed sit ei accidentalis: et sic homo dicetur simpliciter bonus, non solum per hoc quod habet animam et corpus et cætera spectantia ad suam speciem intrinsece, sed quando habebit scientiam, virtutes et similia. Bonitas autem secundum speciem convenit rei per hoc quod ei nihil ad suam speciem pertinens deficit, et secundum hanc bonitatem homo bonus dicitur per hoc quod non caret his quæ suam speciem integrant. Actus igitur humanus, tunc perfectus simpliciter dicitur, quando nihil omnino ei deficit de plenitudine suæ perfectionis, et malus quando deficit ei aliquid de plenitudine perfectionis sibi debitæ. Tunc vero bonus secundum speciem dicitur, quando ei non deficit aliquid pertinens ad suæ speciei perfectionem. Et malus secundum speciem, quando ei aliquid ad suæ speciei perfectionem pertinens deficit. Sed si deficiat ei solum aliquid non pertinens ad ejus speciem, non erit actus malus nec bonus secundum speciem propter carentiam talium perfectionum. Unde ad formam, dicitur ad antecedens, quod actus vel habet plenitudinem suæ perfectionis, et tunc est bonus simpliter, vel non habet, et tunc non erit bonus simpliciter: sed tamen si habeat omnes perfectiones spectantes ad suam speciem, et careat solum his quæ in sua specie non includuntur, licet simpliciter talis actus non sit dicendus bonus, tamen secundum speciem ex hac carentia non erit nec bonus nec malus; sicut homo secundum suam speciem non est vitiosus nec virtuosus.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Pro affirmativa.=Videtur quod aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

1. Aliquis actus est indifferens secundum suam speciem. Ergo videtur quod aliquis actus sit indifferens etiam secundum individuum.

Consequentia probatur, quia nulla species est quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum.

2. Aliquis habitus est indifferens. Ergo etiam aliquis actus individualis est indifferens.

Antecedens prob. Quia Arist. 2. et 4. Ethic. cap. 1. et 2. dicit de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali; et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant á virtute, et sic isti sunt indifferentes secundum habitum.

Consequentia probatur, quia habitus causantur ex individualibus actibus conformes ipsis. Unde si habitus causati sunt indifferentes, ex indifferentibus actibus singularibus necesse est eos productos fuisse.

3. Quandoque contingit quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinet ad aliquem finem vitii vel virtutis. Ergo hujusmodi actus erit etiam in individuo indifferens.

Antec. patet, quia homo potest ire ad campum, non referendo hunc actum ad aliquem finem vitii vel virtutis.

Consequentia probatur, quia bonum morale pertinet ad virtutem, et malum morale ad vitium. Unde actus non relatus ad finem vitii vel virtutis erit indifferens.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Omne verbum prolatum ab homine, est aut malum aut bonum. Ergo pari ratione omnis actus humanus, vel est malus, vel est bonus.

Antecedens probatur. Nam Gregorius dicit in Homilia 16. in Evang. Quod verbum quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret, est otiosum et malum, de quo reddenda est ratio in die judicii. Si autem non cadet ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis, est bonum; et sic nullum verbum remanet, quod non sit bonum vel malum.

Determinatio.

Ratio motæ difficultatis.

Quia enim posset quis existimare superflue motam esse hanc quæstionem, eo quod in præcedenti articulo determinatum fuerit aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, per quod videtur consequenter esse determinatum inveniri actum indifferentem, etiam secundum individuum; propterea necessarium fuit reddere rationem motæ quæstionis. Contingit enim quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus. Nam actus moralis non solum habet bonitatem ex objecto á quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia actus individualis. Ergo actus moralis potest secundum speciem esse indifferens, et secundum individuum esse bonus vel malus, scilicet ratione circumstantiarum per quas trahitur ad bonum vel malum. Et propterea post determinationem prioris quæstionis, quod actus potest esse indifferens secundum speciem, remanet inquirendum, utrum possit actus esse indifferens secundum individuum.

Distinctio. Actus hominis est duplex. Quidam procedit á ratione deliberativa, et hic proprie dicitur humanus, ut quæstione 1. dictum est. Quidam vero non procedit á ratione deliberativa, sed solum ex quadam imaginatione: sicut cum quis fricat barbam, vel movet manum, aut pedem.

1.ª CONCLUSIO. Necesse est omnem actum hominis á deliberativa ratione procedentem, esse bonum vel malum.

Probatur. Omnis actus qui vel est ordinatus, vel non est ordinatus ad debitum finem, est vel bonus vel malus. Sed omnis actus hominis procedens á ratione deliberativa in singulari, est vel ordinatus vel non ordinatus ad debitum finem. Ergo omnis actus hominis procedens á deliberativa ratione, est vel bonus vel malus.

Maior, quia cum actus dicatur moralis per respectum ad rationem, et bonus per hoc quod est conformis ordini rationis deliberativæ, cuius est ordinare actum in proprium finem, et malus, quia á tali ordine discordat; si ordinatur in finem debitum et convenienter concordat cum ordine rationis, dicitur bonus; si vero non ordinetur in debitum finem, repugnat rationi, et per hoc dicitur malus.

2.ª CONCLUSIO. Actus in individuo non procedens á ratione deliberativa, est indifferens.

Probatur. Quia talis actus non est moralis, proprie loquendo, nec humanus, utpote qui non est á ratione. Et sic erit indifferens, tamquam extra genus actuum moralium existens.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest dupliciter intelligi. Uno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei ut sit indifferens, eo modo quo est de ratione speciei leoninæ ut sit irrationalis: et sic argumentum inductum concludit. Si enim esset aliquis

actus, cui deberetur secundum rationem suæ speciei, ut esset indifferens, profecto sub hac specie actus sic indifferentis necessarium esset ut contineretur aliquod individuum. Sed tamen nullus humanus actus est sic indifferens: non enim est aliquis actus qui non possit ad bonum vel ad malum finem ordinari, et per hoc esse bonus vel malus: alio modo aliquis actus dicitur indifferens secundum suam speciem, quia non habet ex sua specie ut sit bonus vel malus, eo modo quo animal communiter sumptum, potest dici irrationale, quia scilicet non habet ex sui definitione, quod sit rationale vel irrationale, et homo secundum speciem non est albus nec niger, quia neutrum convenit sibi ex suæ speciei ratione. Et hoc modo actus humanus est indifferens secundum suam speciem. Unde ad argumentum negatur consequentia: non enim ex hoc quod actus est sic indifferens secundum speciem, oportet ut contineatur sub tali specie actus indifferens secundum individuum.

Ad probationem dicitur, quod sub qualibet specie actus potest esse quidem aliquod individuum, sed aliquid potest esse de ratione individui, quod non erit de ratione speciei. Unde actus qui secundum suam speciem est indifferens, secundum individuum erit bonus vel malus.

Ad 2. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod aliquid dici malum, potest dupliciter intelligi: uno modo specialiter; et sic illud dicitur malum, quod est aliis nocivum: alio modo communiter; et sic illud dicitur malum, quod repugnat ordini rectæ rationis. Ad sententiam igitur Philosophi dicitur, quod quando ipse dixit, prodigum non esse malum, loquutus est de malo primo modo, quatenus prodigus alteri non nocet, sed solum sibiipsi; est tamen malus, communiter loquendo de malo, quia actus prodigalitatis repugnat ordini rectæ rationis, et sic in præsenti est sermo de malo.

Ad 3. Negatur antecedens. Nullus enim actus potest exerceri ab homine, si procedat á ratione deliberata quæ non non ordinetur ad aliquem finem ex intentione eius, qui agit. Et ad probationem dicitur, quod etiam ire ad campum, si ex deliberata ratione procedat, ad aliquem finem ordinatur, puta ad corporis sanitatem, ad videndum ea quæ ibi aguntur, vel propter aliquem alium finem illud operatur.

ARTICULUS X.

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Pro negativa. = Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus.

1. Species actus moralis est ex objecto, ut dictum est. Ergo species actus moralis non est ex circumstantiis.

Consequentia probatur, quia circumstantiæ differunt ab objecto.

2. Accidens non constituit speciem ejus cuius est accidens. Sed circumstantiæ sunt quædam accidentia actus moralis. Ergo circumstantiæ non constituunt speciem actus moralis.

3. Si circumstantia constitueret actum moralem in specie, sequeretur quod idem actus moralis esset in pluribus speciebus. Sed hoc est inconveniens. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in sua specie.

Consequentia probatur, quia unius actus sunt plures circumstantiæ. Unde si circumstantia constitueret actum in specie, profecto actus habens plures circumstantias esset in pluribus speciebus.

Falsitas consequentis probatur, quia una res non potest esse in pluribus speciebus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Circumstantia loci constituit actum moralem in quadam specie mali. Ergo circumstantia constituit actum moralem in specie.

Antecodens probatur, quia furari aliquid in loco sacro constituit actum furandi in specie sacrilegii.

Determinatio.

Conclusio. Circumstantia dat speciem actui morali bono vel malo.

Probatur primo. Quod potest accipi á ratione ut principalis conditio objecti actus moralis, ita ut accipiatur ut specifica differentia, dat speciem actui morali. Sed circumstantia potest accipi à ratione, ut conditio principalis objecti ipsius actus moralis. Ergo circumstantia constituit actum moralem in specie boni vel mali.

Maior probatur ex convenientia proportionali, quæ est inter species rerum naturalium, et species actuum moralium. Sicut enim species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis; ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt á ratione conceptæ, ut ex dictis articulo 5. patet. Unde omnes formæ quæ á ratione concipiuntur, ut principales conditiones objecti, sunt quasi formæ et differentiæ constituentes species moralium actuum.

Minor probatur ex differentia, quæ est inter ea quæ constituunt species rerum naturalium, et ea quæ constituunt species rerum, sive actuum moralium. Sciendum igitur quod inter naturalia et moralia hæc est differentia: quod in processu naturæ non est procedere in infinitum, sed necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et ratio huius est, quia natura est determinata ad unum: et hinc sequitur quod in naturalibus illud quod est accidens alicui, non potest accipi ut differentia essentialis constituens speciem. In moralibus autem oppositum accidit. Nam dato quolibet morali actu constituto in quavis specie, potest constitui in alia specie, per hoc quod intellectus considerat aliquam eius circumstantiam, ut conditionem principalem objecti ipsius actus. Sicut si accipiamus actum rapiendi aliena, hic actus est in specie furti, habens suas circumstantias loci et temporis; quod si intellectus accipiat unam harum circumstantiarum, puta circumstantiam loci, ut principalem conditionem rei furatæ, puta quia quis eam furatur in loco sacro; tunc ratione hujus circumstantiæ consideratæ á ratione, ut principalem conditionem objecti, constituit furtum in specie sacrilegii; et quod prius considerabatur solum ut circumstantia, postea accipitur ut principalis conditio objecti. Ratio autem hujus differentiæ inter naturalia et moralia, scilicet quod naturalia in una solum specie esse possint, et moralia in pluribus, ex parte naturæ jam dicta est, scilicet quia natura est determinata ad unum: ex parte vero moralium est, quia ratio concipiens et ordinans moralia, non est ad unum determinata: et ideo quolibet actu dato, potest per considerationem rationis in alia specie constitui. Quandocumque enim circumstantia respicit specialem ordinem rationis, pro vel contra, dat speciem actui morali, bono vel malo.

Ex quibus patet minor, quæ erat probanda, scilicet quod circumstantia possit ab intellectu assumi, ut conditio principalis objecti. Hoc enim ideo potest ipsa ratio, quia non est ad unum determinata, et propterea quælibet circumstantia respiciens specialem ordinem rationis potest assumi, ut differentia actus moralis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod quamvis circumstantia, ut sic, differat ab objecto; tamen secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti, ut dictum est in corpore, et sic considerata est quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad 2. Dicitur, quod circumstantia dupliciter consideratur. Uno modo, ut ma-

net in ratione circumstantiæ : alio modo, ut mutatur in principalem conditionem objecti. Primo modo non dat speciem actui, quia sic habet rationem accidentis. Secundo vero modo dat speciem actui, quia est quasi specifica differentia. Ad formam igitur dicitur ad maiorem, quod accidens, in eo quod accidens, non dat speciem. Sed accidens, ut ponitur loco differentiæ specificæ, dat speciem. Tunc ad minorem dicitur, quod circumstantia, ut dat speciem, non habet rationem accidentis, sed assumitur ut differentia objecti.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in specie boni vel mali: cum non quælibet circumstantia importet aliquam specialem consonantiam vel dissonantiam ad rationem, ut dicetur articulo sequenti. Unde non oportet, ut sicut sunt multæ circumstantiæ unius actus, talis actus sit in pluribus speciebus.

Secundo dicitur negando, quod consequens sit inconveniens. Ad probationem dicitur, quod in naturalibus una res non est nisi in una specie. In moralibus vero non est inconveniens, quod unus actus sit in pluribus speciebus moris, etiam disparatis, ut dictum est.

ARTICULUS XI.

Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam, det speciem actui.

1. Ea quæ faciunt differre actus secundum specificas differentias, dant speciem ipsis actibus. Sed omnes circumstantiæ augentes bonitatem vel malitiam, faciunt differre ipsos actus secundum specificas differentias. Ergo omnes circumstantiæ augentes malitiam vel bonitatem, constituunt ipsos actus in specie boni vel mali.

Maior patet. Nam quia rationale facit differe hominem specifice ab aliis animalibus, constituit ipsum hominem in specie. Sic quidquid facit differre actus morales specifice, dat illis speciem.

Minor probatur. Quæ faciunt differre actus secundum differentiam boni vel mali, faciunt ipsos differre secundum specificas differentias. Sed omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, facit differre actus secundum differentiam boni et mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, facit differre actus specifica differentia.

Maior hujus, quia bonum et malum sunt differentiæ specificæ moralium actuum.

2. Aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis et malitiæ, aut non. Si non: ergo non potest addere in bonitate et malitia actus. Et probatur hæc consequentia. Quia quod non est bonum, non potest facere maius bonum; et quod non est malum, non potest facere maius malum

Si vero habet rationem bonitatis aut malitiæ. Ergo habet aliquam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Quælibet circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quælibet talis circumstantia habet novam speciem peccati.

Consequentia probatur, quia *malum causatur ex singularibus defectibus*, ut Dionysius dicit 4. cap. de divinis nominibus.

Et iterum. Quælibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Ergo pari ratione quælibet augens bonitatem, videtur addere novam speciem bonitatis.

Consequentia hæc probatur, quia bonum consistit in numero pondere et mensura.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Magis et minus non diversificant spe-

ciem. Sed circumstantia addens in bonitate vel malitia, facit magis et minus. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

Determinatio.

Conclusio. Non omnis circumstantia addens in bonitate et malitia, variat speciem moralis actus.

Probatur. Illæ solæ circumstantiæ dant speciem actui, quæ respiciunt specialem ordinem rationis in bono, vel in malo. Sed quædam circumstantiæ augentes in bonitate et malitia, non respiciunt specialem ordinem rationis in bono vel in malo. Ergo non omnis circumstantia augens in bonitate et malitia, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

Maior, quia circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis, ut dictum est articulo præcedenti.

Minor manifestatur. Nam contingit quandoque quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia á qua actus moralis habet speciem boni vel mali. Sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel in malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione per quam actus habeat malitiam vel bonitatem puta hoc quod illud quod accipitur, sit alienum. Unde tollere alienum, est actus de specie furti; tollere autem alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem; tamen aggravat vel minuit peccatum. Si enim accipiatur alienum in magna quantitate, est gravius peccatum, quam si accipiatur in parva quantitate.

Ex quibus patet, quod aliqua circumstantia auget malum, et tamen non mutat speciem mali. Et idem apparet in bono. Facere enim eleemosynam in magna vel parva quantitate, auget quidem vel minuit bonitatem actus, sed non diversificat speciem. Et hoc, quia hujusmodi circumstantiæ non respiciunt secundum se aliquem specialem ordinem rationis in bono vel in malo, quæ erat minor probanda.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod aliquid facere differre actus secundum differentias boni vel mali, contingit dupliciter. Uno modo, per hoc quod addit specialem bonitatem vel malitiam: sicut est circumstantia loci sacri in furto, quæ addit specialem malitiam: alio modo, per hoc, quod non addit specialem malitiam, vel bonitatem, sed solum per hoc, quod auget præcedentem bonitatem, vel malitiam: ut in corpore exemplificatum est, de furto in magna, vel parva quantitate et de eleemosyna. Si igitur illa maior intelligatur de primo modo faciendi differre, ut scilicet sensus sit quod quæ faciunt differre actus secundum differentias boni, vel mali, per additionem specialis malitiæ, vel bonitatis, vera est. Sed tunc negatur minor ejusdem probationis. Non enim omnis circumstantia addit specialem malitiam, vel bonitatem, ut dictum est in corpore. Si vero maior illa intelligatur de quacumque differentia boni, vel mali, falsa est: ut ex dictis patet. Nam tollere alienum in magna quantitate, auget quidem malitiam, sed non variat speciem. et facit differre actus, sed non specifice.

Ad 2. Dicitur quod circumstantiæ (ut dictum est in corpore) sunt in duplici differentia. Quædam enim secundum seipsas habent specialem ordinem ad rationem in bono, vel in malo, ut est circumstantia loci sacri in furto. Quædam vero secundum se non habent specialem ordinem ad rationem; sed solum habent, ut augeant bonitatem, vel malitiam in ordine ad aliud. Tunc ad formam dicitur, quod non omnis circumstantia habet secundum se rationem bonitatis, vel malitiæ. Ad cujus improbationem negatur consequentia, stat enim, quod aliqua circumstantia non habeat

aliquam bonitatem, vel malitiam secundum se, tamen quod augeat malitiam, vel bonitatem, in ordine ad aliud, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad antec. Quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud. Et similiter non quælibet circumstantia superaddit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud, et propterea licet augeat bonitatem, vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni, vel mali.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 18.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod aliqua actio est mala. Ut *Jo. tertio*, secundum quod *in argu. contra.* Item Hie. 9. " Ut inique agerent, laboraverunt. » Item Plam. 24. " Confundantur omnes iniqua agentes. » Item Isa. 1. " Quiescite agere perverse. » *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod actio bonitatem, et malitiam habet ex objecto. Ut *Oseæ nono*, secundum quod extenditur cum discursu *in arg. cont.* Pro cujus captu quasi experimentali facit exemplum de Salomone. Hic enim de tam excellenti magnificentia, honore, fama, et gloria, quæ habetur 3. *Reg.* 3. 4. 8. 9. 10. tam ignominiose cecidit, et abominabilis, tum coram Deo, tum coram hominibus factus est propter illa objecta, quæ dilexit, ut habetur ibidem, *cap.* 11. Et ita ut de illius abominatione dictum sit Eccles. 47. " Inclinasti femora tua mulieribus. Potestatem habuisti in corpore tuo. Dedisti maculam in gloria tua, et profanasti semen tuum inducere iracundiam ad liberos tuos. et in ceteris stultitiam tuam, ut faceres imperium bipartitum. » *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod actio est bona, vel mala ex circumstantia. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut Eccles. 20. " Ex ore fatui reprobatur parabola: non enim dicit eam in tempore suo. » Item Proverb. 22. " Musica in luctu, importuna narratio. » Per quæ significatur, malam esse narrationem parabolæ, et similium, quia non servatur circumstantia loci, et temporis; quod est ly *secundum quod oportet, et ubi oportet*, juxta Philos. Item per hoc, quod dicitur Marc. 6. " Herodes natalis sui fecit cœnam, etc. et decollavit Joannem in carcere. » Nam ad ejus expositionem dicit D. Chrys. 49. Homil. super Matth. " Temporis ipsius importunitas scelus Herodis mirum in modum amplificat. Nam, quando gratias Deo agere oportebat, qui eum illo die in lucem produxit, tunc nefandissimam cædem committit, et, quando vinctum ex gaudio solvere debebat, ad vincula iniquissima suo jussu mors accessit. » Item per hoc, quod dicitur Matth. 26. " Post biduum pascha fiet, et Filius hominis tradetur, ut crucifigatur. » Ad hujus enim intellectum dicit *S. Leo* Papa in sermon. " Scio quidem: incipiente festivitate paschali, qui ornare templum, vasa mundare, victimas providere dubuerant, in unum facimus conjurant, ut et nova mysteria non apprehenderent, et antiqua violarent. » Per hæc igitur præmissa omnia, quasi scholastice loquendo, scriptura notificat, quod actiones dicuntur malæ, vel bonæ ex circumstantiis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et á Philos. quod bonum, et malum in actibus humanis est ex fine. A Philosopho quidem, ut *in argu. cont.* Pro quo notabis, quod ejus authoritas intelligitur solum de bonitate, et malitia, secundum quod ex fine importatur, cum qua stat, quod

filamet res, quæ est bona, pro quanto pendet ex fine, sit mala aliunde, idest secundum aliquam malitiarum quatuor dictarum in corp. lin. Ac si ergo Philos. ibi dixe, rit: Cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est, pro quanto importatur ex fine et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est, pro quanto ex fine dependet. Recole tamen circa hæc dicta á S. Dion. ut citatur in ad 3. A scripturis vero per hoc quod dicitur Matth. 5. " Cum jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ tristes. » Ubi B. Maximus in Hom. dicit. " Non vult disciplinæ cœlestis magister irreligiose agi, quod fieri pro religione præcipitur ; nec patitur invocantium se laborem, quibus æternam parat mercedem, infructuosæ jactantiæ vitio deperire. » Item per hoc, quod dicitur ibi: " Tu cum oraveris, idest orare disposueris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora patrem tuum in abscondito: et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi. » Per hæc enim omnia, quasi scholastice loquens scriptura dicit, quod actiones humanæ rationem bonitatis, et malitiæ trahunt ex fine. Observa tamen responsionem ad argumentum *tertium*. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis, et Philosopho, quod bonum, et malum diversificant speciem in actibus moralibus. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* Ubi intendit arguere á fortiori ad alios habitus et consequenter ad alios actus : et sic. Si habitus similes inter se, et actus similes inter se, differunt specie propter bonitatem, et malitiam adjunctam, multo magis habitus dissimiles inter se, et actus dissimiles inter se, different specie ex bonitate, vel malitia adjuncta. Exemplum de similibus habitibus, et actibus, liberalitas, prodigalitas, quoniam utrobique abundanter datur. De dissimilibus autem, liberalitas, avaritia, quoniam ibi abundanter, hic ferme nulliter datur. A scripturis vero idem insinuatur per hoc, quod dicitur 2. Paralip. 23. " Porro Athalia interfecta est gladio. » Et 24. " Qui adversus eum (scilicet Zachariam) miserunt lapides, juxta regis imperium, in atrio domus Domini. » Ecce duo actus in effectu similes, cum utrobique occidatur homo, et tamen specie differentes esse connotantur ex hoc, quod unus illorum, scilicet occisio Athaliæ, tamquam bonus laudatur, alter vero, scilicet occisio Zachariæ, tamquam malus vituperatur. Nam Athalia vocatur c. 24. impiissima, per quod denotatur, bonam fuisse occisionem ejus; et Zacharias monstratur ibid. Zelo Domini fervidus in increpando populum criminosum, per quod designatur, malum fuisse occisionem ejus. Insinuatur etiam per hoc quod dicitur ibid. " Athalia impiissima, et filii ejus destruxerunt domum Dei: et de universis, quæ sanctificata fuerant in templo Domini, ornaverunt fanum Baal. » E contrario autem 4. Regum decimo: " Ierunt in civitatem templi Baal, et protulerunt statuam de fano Baal, et combusserunt, et comminuerunt eam. Destruxeruntque ædem Baal, et fecerunt pro ea latrinas. » Ubi actus hos differre specie adinvicem significatur ex hoc, quod unus, ut bonus, commendationem meretur, alius, ut malus, vituperium: ut in eorumdem contextibus habetur. Inde enim cognoscuntur actus differre specie, quod vituperium, et pœnam aliquis illorum meretur, aliquis vero laudem, et præmium, ut colligitur ex ad *tertium*. Ex præmissis ergo scriptura, scholastice loquendo, scholasticos edocet, quod actiones morales differunt specie, secundum bonum, et malum. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod bonum, et malum, quod est ex fine, diversificant speciem actus. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 5. " Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde suo. » Item Deuter. 21. " Si videris in numero captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam, voluerisque habere uxorem: introduces, etc. postea intrabis ad eam, et erit uxor tua. » Ecce hic, diverso fine intento, diversificatas esse species actuum istorum, puta visionis, amorisque respectu mulierum. Nam videns unam illarum ad malum finem, idest ad mœchandum cum ea, judicatur exinde mœchus mentalis; videns autem ad bonum finem, idest ad sumendum eam pro uxore, judicatur maritus ejus mentalis: ille vituperatur, iste non item: illa

visio contra legem Dei esse decernitur, ista non: item, illi visioni æterna pœna debetur, isti vero nondum item. Hæc autem differentiam morum specificam important, ut ex ar. 5. ad 3. colligitur. Insinuatur et idem per dictum Tobiæ sexto: " Audi me, et ostendam tibi, qui sunt, quibus prævalere potest dæmonium. Ii namque, » etc. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis: quod species quæ est ex objecto, continetur sub specie, quæ est ex fine. Ut Matth. 6. " Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus; ut videamini ab eis. Cum ergo facis eleemosynam, noli tuba canere ante te sicut hypocritæ faciunt. » Ecce. Faciunt hi justitiam, et tamen non vocantur ex isto objecto justi, sed, quia, ut videantur ab hominibus, hanc faciunt, ideo ex fine isto vocantur hypocritæ. Postquam enim dictum fuerat inhibendo ly *ut videamini ab eis*, mox cum illativa conjunctione subjunctum est ly *cum ergo*, etc. ubi hypocritæ nominati sunt facientes justitiam coram hominibus ad hunc finem, scilicet, ut videantur ab eis. Similiter facientes eleemosynam, ut videantur, idest laudentur ab hominibus, non vocantur ex objecto eleemosynarii, sed ex fine, quem intendunt, vocantur hypocritæ, idest sub auro illo boni objecti, puta justitiæ, eleemosynæ, etc. malam suam intentionem finis vanissimi, idest laudis humanæ, tegentes. Per hæc igitur scripturæ, quasi scholastica lingua loquentes, dicunt, quod species bonitatis ex objecto continetur, cujus signum est denominatio, sub specie finis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem destruas errorem *Joannis Huss*, dicentis, ut refertur in Concilio *Constantiensi sess.* 15. quod nulla sunt opera indifferentia: sed hæc est divisio immediata humanorum operum, quod sint vel virtuosa, vel vitiosa. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, errorem hunc merito damnari ab eodem Concilio in eadem sessione. Vide *Elucid. Addition. quæst.* 41. *articulo quarto*. Item damnari á D. Aug. ut *in arg. cont.* Item á Matth. 7. " Nolite judicare, et non judicabimini; nolite condemnare, et non condemnabimini. » Ac si expresse scholastica lingua dicat. De operibus, quæ secundum suam speciem sunt indifferentia, idest nec virtuosa, nec vitiosa; et consequenter, quæ tam bono, quam malo animo fieri possunt: nolite judicare homines, quod ea malo animo faciant, et propterea nolite eos condemnare. Item á Rom. 14. " Qui manducat, non manducantem non spernat: et qui non manducat, manducantem non judicet. » Ac si apertius dicat: Isti actus, scilicet manducare, et non manducare sunt secundum se, idest secundum speciem suam, indifferentes: et ideo non judicet quis determinate de conscientia manducantis, vel non manducantis: an scilicet bona, aut mala id faciat. *Tertio* vides: etc.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis: quod nullus actus secundum individuum consideratus est indifferens, ut Matth. 12. " Qui non est mecum, contra me est. » Accipiendo tamen large ly *contra*; ut scilicet et jam extenditur ad peccatum veniale; quod, proprie loquendo, non contra, sed præter est. Ac si apertius dicat. Qui non est bonus, quod est esse mecum; est malus, quod est esse contra me. Et hoc: quia non datur medium; quod scilicet ille possit deliberando facere aliquem actum indifferentem, unde videlicet non reddatur bonus, vel malus. Item Rom. 14. " Qui manducat, Domino manducat: gratias enim agit Deo. » Et Rom. 16. " Domino nostro non serviunt, sed suo ventri. » Et Phil. 3. " Quorum Deus venter est. » Ecce: quod actus specie indifferentes (cujusmodi est manducare) singulariter homo operans non facit indifferenter, sed ex talium operatione redditur bonus, vel malus: ergo á fortiori per hoc denotatur, quod actus secundum speciem suam bonos, vel malos homo individualiter operans non facit indifferentes. Consequenter itaque per præmissa Apostolus, ceu scholastice locutus, dixit: Nullus actus secundum individuum est indifferens; sed omnis est aut bonus aut malus. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fui-

se á scripturis; quod circumstantia potest constituere aliquam speciem boni, vel mali actus. Ut Lev. 18. " Filiam filiæ illius non sumes; ut reveles ignominiam ejus; quia caro illius sunt, et talis coitus incestus est. » Ecce, quam clare monstrat intentum. *Talis*, inquit, *coitus*, etc. Ac si, scholastice loquens, scriptura dixerit. Circumstantia personæ in coitu, puta cum personis affinibus, de quibus in textu; speciem particularem, quæ dicitur incestus, sub genere luxuriæ constituit. A simili hoc ipsum intendit fore sentiendum de aliis circumstantiis notabilem dissonantiam ad rationem importantibus: et ab oppositis de aliis consonantiam ad rationem dicentibus. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 11. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis, et conciliis; quod non omnis circumstantia aggravans malitiam, et, ab oppositis, augens bonitatem variat speciem. A conciliis quidem; ut *Lateranensi* sub *Innocentio III.* cap. 21. quod et recitatur in lib. Decretalium de pœnitentia, et remiscentia cap. " omnis utriusque sexsus. Sit, inquit, sacerdos discretus, et cautus, diligenter inquirens circumstantias peccatoris, et peccati. » Conc. vero *Trident.* sess. 14. c. 5. ait. " Colligitur præterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse; quæ speciem peccati mutant. » Ex quibus conciliis simul junctis patet: quod non omnes circumstantiæ, sed tantum aliquæ, puta, necessario confitendæ, mutant speciem peccati. A scripturis autem per hoc, quod dicitur, Exod. 22. Si quis, furatus fuerit bovem, aut ovem; quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove. » Ecce, quod latrocinium sive in magna, sive in minori quantitate factum eodem nomine vocat, scilicet furtum. Qua vocatione præsefert intentum, scilicet, quod species per talem additionem quantitatis non mutatur. Quod enim mutat speciem, solet scriptura nomine speciali sub genere vocare: ut patet de incestu, *art.* 10. *app.* et de raptu Exod. 34. *Adamavit,* inquit, *eam, et rapuit. Secundo* vides : quomodo etc.

QUÆSTIO DECIMA NONA,

DE BONITATE, ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerándum est de bonitate actus interioris voluntatis: et circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Secundo, utrum ex solo objecto dependeat.

Tertio, utrum dependeat ex ratione.

Quarto, utrum dependeat ex lege æterna.

Quinto, utrum ratio errans obliget.

Sexto, utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.

Septimo, utrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Octavo, utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Nono, utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Decimo, utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Pro negativa. = Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto.

1. Si bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

Conseq. prob., quia voluntas non potest esse nisi boni: *malum* enim *est præter voluntatem,* ut Diony. dicit 4. c. de div. nom.

2. Bonitas finis inquantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed actus voluntatis est finis. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex objecto.

Maior prob., quia bonum per prius invenitur in fine.

Minor, quia Arist. 6. Ethic. c. 1. dicit quod *bona actio est finis*, et in hoc differt á factione, quæ numquam est finis, sed ordinatur semper sicut in finem, in aliquid factum.

3. Quod est bonum, solum bonitate naturæ, non potest præstare alteri bonitatem moralem. Sed objectum voluntatis est bonum solum bonitate naturæ. Ergo non potest dare actui voluntatis bonitatem moralem.

Maior prob., quia unumquodque quale est, tale alterum facit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus, qui est secundum virtutem, habet bonitatem ex objecto. Sed actus voluntatis bonæ est secundum virtutem. Ergo actus voluntatis habet bonitatem ex objecto.

Maior prob., quia Phil. 5. Etihc. c. 1. dicit quod *justitia est secundum quam aliqui volunt justa.*

Determinatio.

Conclusio. Bonum, et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta.

Prob. ex his, ex quibus habent actus voluntatis specificas differentias, habent etiam bonitatem, vel malitiam. Sed ex objectis habent actus voluntatis specificas differentias, ut dictum est. Ergo ex objectis habent bonitatem, vel malitiam.

Maior prob., quia differentiæ per se actus voluntatis sunt bonum, et malum. Unde ex eodem est specifica differentia actus, et ejus bonitas, vel malitia.

Assumptum autem hoc probatur. Sicut se habent verum, et falsum ad actus rationis, ita se habent bonum, et malum ad actus voluntatis, ut dictum est supra. Sed actus rationis distinguuntur specie, per differentiam veri et falsi, secundum quod dicimus opinionem esse veram, vel falsam. Ergo actus voluntatis specifice distinguuntur per differentias boni, et mali: et sic bonum et malum sunt per se differentiæ actus voluntatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod voluntas est quidem semper boni, sed non semper veri boni, quandoque enim est boni apparentis, quod quidem apparens bonum, quamvis habeat aliquam rationem boni, tamen non habet rationem simpliciter convenientis ad appetendum. Unde cum voluntas appetit apparens bonum, habet actum malum, et sic ejus actus non semper est bonus.

Ad 2. Negatur minor. Ad prob. dicitur quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis, secundum aliquem modum, ut dictum est quæst. 3. art. 4. tamen talis actus non est actus voluntatis, ut ibidem ostensum est.

Ad 3. Negatur minor. Objectum enim voluntatis non est ipsa res, ut sic; sed est bonum inquantum cadit sub ratione. Unde bonum non est objectum voluntatis, nisi quatenus est apprehensum á ratione, et cadit sub ejus ordine, et quia ratio causat bonitatem moralem in actu voluntatis, utpote, quæ est principium humanorum actuum, hinc fit ut objectum voluntatis, ut objectum est, habeat radicem bonitatis moralis, et ipsam in actum voluntatis causare possit.

ARTICULUS II.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

Pro negativa.=Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex solo objecto.

1. Actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem, non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex dictis in præced. quæst. art. 4. patet. Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem, non

olum ex objecto, sed etiam ex fine.

Conseq. prob., quia finis affinior est voluntati, quam alteri potentiæ.

2. Dato, quod actus voluntatis sint boni, contingit tamen hujusmodi actum esse malum ex parte circumstantiarum: puta quod aliquis velit quidem bonum, sed non quantum, quando, ubi, et quomodo debet. Ergo bonitas actus voluntatis non est ex solo objecto, sed etiam ex circumstantiis.

Antec. prob., quia bonitas actus non solum ex objecto, sed etiam ex circumstantiis est, ut dictum est q. 18. art. 8.

3. Ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis. Ergo bonitas, vel malitia voluntatis dependet non ex solo objecto, sed etiam ex circumstantiis.

Conseq. prob., quia hoc esse non posset, nisi bonitas, et malitia voluntatis ex circumstantiis dependeret.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ex quo actus voluntatis habet speciem, ex eo dependet ejus bonitas. Sed ex solo objecto habet speciem. Ergo ex solo objeto habet malitiam, vel bonitatem.

Maior, quia bonum, et malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis.

Minor, quia actus non habet speciem ex circumstantiis inquantum hujusmodi, sed solum secundum quod considerantur á ratione, ut principales conditiones objecti, ut dictum est quæst. 18. artic. 5.

Determinatio.

Conclusio. Bonitas actus voluntatis ex solo objecto dependet.

Prob., bonitas actus, qui est principium bonitatis, et malitiæ omnium humanorum actuum, est ex solo objecto. Sed actus voluntatis est principium bonitatis, et maltiæ omnium actuum humanorum. Ergo bonitas actus voluntatis ex solo objecto dependet.

Maior prob., hoc ordine. Primo ostenditur unum, quod implicite dicitur in ipsa maiori scilicet quod bonitas actus, qui est principium bonitatis aliorum actuum, sit ex uno solo. Secundo ostenditur, quod hoc unum sit objectum.

Primum sic ostenditur, quando aliquid est prius, est etiam simplicius, et in paucioribus consistens, ut patet in corporibus, propter quod prima corpora simplicia esse inveniuntur. Ergo bonitas primi actus ex uno solo debet dependere.

Secundum probatur. Ex illo, quod facit bonitatem in actu per se, dependet bonitas primi actus. Sed solum objectum facit bonitatem in actu per se, et non circumstantiæ. Ergo ex solo objecto dependet bonitas primi actus.

Maior hujus prob. quia quod est principium in quolibet genere, non est per accidiens, sed per se, eo quod omne per accidens in aliquod per se, tamquam in prius reducatur.

Minor vero prob., quia circumstantiæ sunt quædam accidentia actus, et ideo non possunt ei dare bonitatem per se.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Non enim eodem modo judicandum est de actu voluntatis, et aliarum potentiarum in proposito. Nam in aliis potentiis et actibus earum differt finis, et objectum. Et ideo habent bonitatem ex utroque. In actu autem voluntatis non differt finis, et objectum, eo quod objectum actus voluntatis est ipse finis. Unde ad probationem dicitur, quod ex eo quod finis est affinior voluntati, sequitur quod sit ejus objectum, et ut est objectum, det bonitatem actui.

Ad 2. Dicitur ad antec. Supposito quod voluntas sit boni, quod nulla circumstantia potest eam facere malam. Et ad id, quod in ipso antecedente subditur scilicet quod aliquis potest velle aliquod bonum, quando non debet, dicitur quod hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod ista circumstantia temporis referatur ad volitum: et sic vo-

luntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum: alio modo, ut referatur ad actum volendi: et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens. Ex quibus apparet esse impossibile, quod actus bonus ex parte objecti, sit malus ex parte alicujus circumstantiæ. Si enim circumstantia se teneat ex parte objecti, jam non est circumstantia ut sic, sed est quasi differentia objecti. Unde si talis circumstantia bona sit, bonum erit objectum; si mala, malum. Si vero se tenet ex parte actus, nec sic dat bonitatem vel malitiam per se, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod ignorantia circumstantiarum excusat malitiam, quatenus ipsæ circumstantiæ se tenent ex parte voliti, et sunt conditiones ipsius, inquantum quis ignorat circumstantias actus, quem ut objectum vult.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Pro negativa. = Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex ratione.

1. Prius non dependet á posteriori, sed é converso. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem, ut ex supra dictis patet, in quæst. 9. art. 1. Ergo bonum voluntatis non dependet á ratione.

2. *Bonitas intellectus practici est bonum conforme appetitui recto*, ut dicitur 6. Ethic. c. 2. Ergo bonitas intellectus practici est á voluntate et non é contra.

Conseq. prob., quia appetitus rectus est bona voluntas.

3. Moventis bonitas non dependet ab eo, quod movetur, sed é converso. Sed voluntas movet rationem, et alias vires, ut dictum est. Ergo bonitas voluntatis non dependet á ratione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Voluntas moderata dependet á ratione, ut Hilar. dicit 10. de Trin. Sed bonitas voluntatis consistit in hoc, quod sit moderata. Ergo bonitas voluntatis á ratione dependet.

Determinatio.

Conclusio. Bonitas voluntatis dependet á ratione, eo modo, quo dependet ex objecto.

Prob. Bonitas voluntatis dependet ex ejus objecto proprie, ut dictum est art. 1. et 2. hujus quæst. Ergo bonitas voluntatis dependet etiam á ratione.

Conseq. prob. Quia objectum voluntatis est bonum intellectum, secundum quod est proportionatum ipsi voluntati, sicut bonum apprehensum per imaginationem est objectum sensitivi appetitus. Voluntas enim habet pro objecto bonum universale, quod est apprehensum á ratione, appetitus autem sensitivus bonum particulare.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod bonum consideratur dupliciter. Uno modo sub ratione boni; alio modo sub ratione veri. Bonum sub ratione boni per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem. Sed tamen bonum per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam pertineat ad voluntatem sub ratione appetibilis. Non enim bonum posset objici voluntati, nisi prius esset apprehensum á ratione.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod Phil. ibi loquitur de intellectu practico, non ut est apprehensivus, sed ut est consiliativus, et ratiocinativus eorum, quæ sunt ad finem: sic enim perficitur per prudentiam. Tamen appetitus præsupponit rectam apprehensionem debiti finis, quæ apprehensio est per rationem.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod voluntas quodammodo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut dictum est in quæst. 9. art. 1.

ARTICULUS IV.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna.

Pro negativa.=Videtur quod bonitas humanæ voluntatis non dependeat ex lege æterna.

1. Regula humanæ voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, est ratio recta, ut dictum est art. præced. Ergo non dependet bonitas voluntatis á lege æterna.

Conseq. prob., quia unius una est regula, et mensura.

2. *Mensura est homogenea mensurato*, ut dicitur 10. Metaph. tex. 4. Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

3. Mensura debet esse certissima. Sed lex æterna non est nobis certissima, sed ignota. Ergo lex æterna non potest esse mensura humanæ voluntatis, ut ejus bonitas ex æterna lege dependeat.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Malitia voluntatis est ex hoc, quod vult aliquid contra legem æternam. Ergo bonitas voluntatis est á lege æterna.

Anteced., quia August. lib. 22. contra Faust. cap. 27. dicit quod peccatum, cuius radix est malitia voluntatis, est *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam.*

Conseq. prob., quia malitia est bonitati opposita. Unde si malitia actus est ex hoc, quod est contra æternam legem, bonitas eiusdem erit ex hoc, quod est æternæ legi conformis.

Determinatio.

Conclusio. Bonitas voluntatis humanæ dependet á lege æterna multo magis quam ab humana ratione.

Prob. Illud, per quod ratio humana est mensura, et regula actuum humanorum, ita ut ab ea habeant bonitatem, multo magis est regula, et mensura, et causa bonitatis humanorum actuum. Sed lex æterna est causa per quam ratio humana est mensura, et regula humanorum actuum, et causa bonitatis ipsorum. Ergo lex æterna, multo magis quam humana regula, est mensura humanorum actuum, et causa bonitatis ipsorum.

Maior probatur, quia in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet á causa prima, quam á causa secunda: et hoc quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ.

Minor probatur, quia in Psal. 4. dicitur: *multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*: quasi dicat, lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, inquantum est lumen vultus tui, idest á vultu tuo derivatum.

Corollarium. Unde ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negat. conseq. Ad probationem dicitur quod unius rei non sunt plures mensuræ proximæ, possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub altera ordinetur.

Ad 2. Dicitur ad maiorem quod est vera de mensura proxima, non de remota, qualis est lex divina mensura humanorum actuum.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur, ut propria eius imago vel per aliqualem revelationem superadditam ipsi naturali rationi.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas discordans á ratione errante sit mala.

Pro negativa.=Videtur quod vo-

luntas discordans á ratione errante, non sit mala.

1. Voluntas discordans á ratione non procedente á lege æterna, non est mala. Sed voluntas á ratione errante discordans, discordat á ratione non procedente á lege æterna. Ergo voluntas discordans á ratione errante, non est mala.

Maior, quia ratio non est regula voluntatis humanæ, nisi inquantum derivatur á lege æterna ut dictum est art. præced.

Minor, quia ratio errans non derivatur á lege æterna.

2. Voluntas discordans á ratione, cuius præceptum non obligat, non est mala. Sed præceptum rationis errantis non obligat. Ergo voluntas discordans á ratione errante, non est mala.

Minor. Præceptum potestatis inferioris, quod est contra præceptum potestatis superioris, non obligat: sicut si proconsul præcipiat aliquid, quod imperator prohibet, ut August. dicit serm. 6. de verb. Dom. Sed ratio errans quandoque proponit aliquid, quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cuius est summa potestas. Ergo præceptum rationis errantis non obligat.

3. Omnis voluntas mala reducitur in aliquam speciem mali. Sed voluntas discordans á ratione errante, non potest reduci in aliquam speciem malitiæ. Ergo voluntas discordans á ratione errante non est mala.

Minor prob. Nam si ratio errans erret in hoc, quod dicat esse fornicandum voluntas eius, qui discordat ab hac errante ratione, et fornicari non vult, ad nullam speciem malitiæ reduci potest.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Voluntas, quæ est contra conscientiam, est mala. Sed voluntas discordans á ratione errante est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans á ratione errante est mala.

Maior, quia Rom. 14. dicitur. *Omne, quod non est ex fide*, idest, quod est contra conscientiam, *est peccatum.*

Minor, quia conscientia nihil aliud est, quam applicatio scientiæ, quæ in ratione est, ad aliquem actum. Unde discordans á ratione applicante scientiam ad aliquem actum, est contra conscientiam, quæ est ipsamet ratio applicans cognitionem ad actum aliquem.

Determinatio.

Sensus quæsiti.

Quærere utrum voluntas discordans ratione sit mala, idem est, quod quærere, utrum conscientia errans obliget. Conscientia enim est dictamen rationis, idest applicatio scientiæ ad aliquem actum, et propterea voluntas discordans á ratione errante, discordat á conscientia erante, quod si conscientia errans obliget, voluntas discordans ab ea erit mala; si non obliget, non erit mala.

Quæritur igitur utrum conscientia errans obliget voluntatem, ut velit quod ipsa dictat.

Aliorum sententia.

Quidam satisfacere volentes huic quæsito primo ostendunt, quando, et in quibus ratio, sive conscientia sit errans, vel non errans. Deinde quæstioni respondent.

Dicunt ergo, quod tria sunt genera actuum. Quidam sunt boni ex genere, ut orare, facere eleemosynam. Quidam sunt mali ex genere, ut furari, blasphemare. Quidam sunt indifferentes, ut levare festucam de terra, ire ad campum, fricare barbam.

Tunc dicunt tria. Primum: quod si ratio, vel conscientia dicat aliquid esse faciendum, quod sit bonum ex suo genere, ibi nullus est error. Similiter si ratio dicat aliquid, ex suo genere malum non esse faciendum, nullus est error in ratione et conscientia.

Secundum. Si ratio, vel conscientia

dicat quod illa, quæ sunt secundum se mala homo teneatur facere, vel illa, quæ sunt secundum se bona, sint prohibita, tunc erit ratio, vel conscientia errans.

Tertium. Si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod id, quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum, vel præceptum, erit ratio, et conscientia errans.

Breviter igitur ratio errans est, quæ dictat, vel mala esse facienda ex præcepto, vel bona esse prohibita, vel indifferentia esse prohibita, aut præcepta.

His sic expositis respondent quæsito duabus positionibus.

Prima. Ratio, vel conscientia errans circa indifferentia sive præcipiendo, sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans á tali ratione errante, circa indifferentia, est mala.

Secunda. Ratio, vel conscientia errans præcipiendo ea, quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea, quæ sunt per se bona, et necessaria ad salutem, non obligat. Unde in talibus voluntas discordans á ratione, vel conscientia errante, non est mala.

Reprobatio et vera sententia.

Opinio hæc reprobatur quantum ad ultimum dictum; quoad alia enim, quæ dicit, quamvis non sint necessaria pro responsione ad quæsitum, tamen vera sunt. Erit autem reprobatio hujus opinionis, probatio veræ sententiæ.

Conclusio. Omnis voluntas discordans á ratione errante est mala.

Prob. Voluntas, quæ renititur ei, quod proponitur sibi sub ratione boni, vel tendit in id, quod ei proponitur sub ratione mali, est mala. Sed omnis voluntas, quæ discordat á ratione errante, vel renititur ei, quod sibi proponitur sub ratione boni, vel sequitur, quod ei proponitur sub ratione mali. Ergo omnis voluntas, quæ discordat á ratione errante. est mala.

Minor probatur ex his, quæ supradicta opinio dicit de indifferentibus. Si enim voluntas discordet á ratione errante circa indifferentia est mala, et ratio hujus est; non quia res indifferens sit secundum se bona, vel mala; sed quia proponitur á ratione, vel ut bona, vel ut mala; et ideo, si voluntas non concordet cum ratione errante circa contingentia et indifferentia, est mala. Hoc autem verum est, non solum in indifferentibus, sed etiam in omnibus aliis. Et ratio est quia objectum voluntatis est res, secundum quod proponitur ei á ratione. Unde si ratio proponat aliquid sub ratione boni, et voluntas renitatur huic objecto est mala. Et iterum, si ratio judicet aliquid esse malum, et fugiendum, et tamen voluntas huic objecto adhæreat, est mala, quia adhæret malo, non quidem malo secundum se, sed malo secundum quod á ratione proponitur. Abstinere enim á fornicatione est bonum, tamen non fertur in hoc voluntas, nisi ut proponitur á ratione. Unde si ratio proponat voluntati abstinere á fornicatione, esse malum, et tamen voluntas velit á fornicatione abstinere, erit actus malus voluntatis. Et similiter credere in Christum, est bonum, et tamen si proponatur á ratione ut malum, et voluntas eligat credere in Christum, tunc voluntas eliget malum, non per se, sed per accidens, quia ut malum á ratione proponitur.

Ex quibus manifeste patet minor, scilicet quod omnis voluntas discordans á ratione errante, eligit malum, et fertur in malum, non quidem per se, sed per accidens.

Et simul patet ex his, quod conscientia errans non solum circa indifferentia sed circa quæcumque alia, ligat, et obligat Unde Phil. dicit 7. Ethic. cap. 1. quod incontinens per se loquendo, est, qui non sequitur rationem rectam, et per accidens est incontinens, qui non sequitur rationem falsam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad minorem, et ad eius

probationem, quod licet ratio errans vere non procedat á lege æterna, tamen ratio errans proponit voluntati judicium suum, ut verum, et inde, ut procedens á lege æterna, á qua est omnis veritas.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quæ est August. quod habet locum, quando cognoscitur, quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi: sed tunc ratio non totaliter esset errans sed quando ratio errans proponit aliquid, ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

Ad 3. Negatur minor. Ad prob dicitur, quod quando ratio apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi: et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur mala voluntas.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Pro affirmativa. ==Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona.

1. Voluntas discordans á ratione errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Conseq. prob., quia sicut voluntas discordans á ratione tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas concordans rationi, tendit in id quod ratio judicat bonum.

2. Voluntas concordans præcepto Dei, et legi æternæ semper est bona. Sed voluntas concordans rationi erranti, est concordans præcepto Dei, et legi æternæ. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Minor, quia lex æterna et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis.

3. Si voluntas concordans rationi erranti est mala, sequitur, quod homo habens rationem errantem, sit perplexus, et ex necessitate peccet, quod est inconveniens.

Conseq. prob., quia jam dictum est art. præced. quod voluntas discordans á ratione errante est mala. Unde si voluntas etiam, quæ concordat rationi erranti est mala, sequitur evidenter quod habens rationem errantem semper peccet in actu voluntatis, sive sit concors, sive non, ipsi rationi.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Voluntas occidentium Apostolos concordabat rationi erranti, et tamen erat mala. Ergo voluntas concordans rationi erranti, potest esse mala.

Antec. quoad priorem partem patet ex Joan. 16. *Venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur se obsequium præstare Deo.*

Determinatio.

Sensus quæsiti.

Quæstio ista eadem est cum illa, qua quæritur, utrum conscientia erronea excuset.

Unde pendeat solutio quæsiti.

Quæstionis hujus solutio dependet ab his, quæ supra quæstione 6. art. 8. de ignorantia dicta sunt.

Dictum est enim ibi, quod quædam ignorantia causat involuntarium, et quædam non causat involuntarium. Ignorantia, quæ non causat involuntarium, est illa, quæ est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, ut ibi fusius expositum est de ignorantia, quæ consequenter se habet ad actum voluntatis. Ignorantia vero, quæ causat involuntarium, est illa, quæ vel antecedenter vel concomitanter se habet ad actum voluntatis quæ non est volita aliquo modo, ut etiam ibidem est explicatum. Ex his igitur sequi-

tur solutio præsentis quæsiti, quæ consistit in duabus sequentibus conclusionibus.

1.ª Conclusio. Si ratio, vel conscientia erret, errore voluntario, vel directe, ut scilicet talis ignorantia sit volita, vel propter negligentiam, quia scilicet tenetur scire, et negligit scire, talis error rationis, sive conscientia non excusat.

Sub aliis verbis. Voluntas concordans rationi erranti errore voluntario, volito directe, vel indirecte, non est bona, sed mala.

Adhuc sub alijs verbis. Voluntas concordans rationi erranti, errore causante in voluntarium, non est bona, sed mala.

Manifestatur. Sicut si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi est mala, eo quod iste error provenit ex ignorantia legis Dei, quam tenetur scire.

2.ª Conclusio. Voluntas concordans rationi erranti, errore causante involuntarium, qui scilicet provenit ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia non est mala, sed excusat.

Manifestatur. Nam si ratio erret circa aliquam submissam mulierem putans esse uxorem, et ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus, ut non sit mala, quia iste error ex ignorantia invincibili provenit.

Et confirmantur ambæ conclusiones simul, quia malum, vel bonum in moralibus est ex hoc, quod actus sunt voluntarii. Unde actus proveniens ex ignorantia causante involuntarium, caret ratione bonitatis, et malitiæ moralis. Actus vero proveniens ex ignorantia non causante involuntarium, erit necessario malus, quia talis ignoratia est volita aliquo modo, ut loco citato dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq., et ratio negationis est, quia ut Dion. dicit cap. 4. de div. no. *Bonum causatur ex integra causa: malum ex singularibus defectibus.* Pulchritudo enim ex proportione omnium partium provenit: turpitudo vero ex defectu etiam unius partis. Unde ad hoc, ut actus voluntatis sit bonus, requiruntur duo. Primum est, ut voluntas feratur in id, quod secundum suam naturam est bonum. Secundum, quod sit apprehensum á ratione, sub ratione boni. Ad hoc vero, quod actus voluntatis sit malus, sufficit unum horum. Sive enim voluntas feratur in id, quod non est secundum suam naturam bonum, puta in adulterium, sive feratur in id, quod licet secundum suam naturam sit bonum; tamen non repræsentatur sibi á ratione, sub ratione boni, puta si ratio dictaret cælibatum non esse bonum, semper est mala. Voluntas igitur, sive concordet, sive discordet á ratione errante, est mala, si error sit aliquo modo volitus. Unde ad probationem consequentiæ dicitur quod licet voluntas concordans rationi erranti, tendat in id, quod ratio dicit esse bonum; tamen quia hoc secundum suam naturam est malum, redditur ex hoc actus voluntatis malus.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod licet Dei lex, et præcepta proponantur nobis á ratione, tamen ipsa ratio errare potest, et proponit aliquando aliquid sub ratione boni, quod tamen non est vere bonum, nec Dei præceptum, et ideo voluntas concordans rationi sic erranti, est mala.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod qui habet conscientiam errantem, sive concordet sua voluntate conscientiæ erranti, sive non, semper peccat, rationibus dictis in hoc, et in præcedenti articulo. Sicut enim in syllogisticis uno inconvenienti dato, alia necessario inconvenientia sequuntur; ita in moralibus uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur: sicut supposito, quod aliquis quærat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat, quod facere tenetur; sive dimittat, semper peccavit. Non tamen ex hoc sequitur quod homo sit perplexus, quia potest ab er-

rore recedere, quia est vincibilis.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntatis bonitas in his, quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Pro negativa.=Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis.

1. Bonitas voluntatis dependet ex solo objecto, ut dictum est art. 2. Ergo bonitas voluntatis in his, quæ sunt ad finem, non dependet ab intentione finis.

Prob. conseq., quia in his, quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, et aliud finis intentus, ut de se patet.

2. Voluntas volens servare divinum mandatum, est bona. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

Prob. conseq., quia observantia divini mandati potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ, vel cupiditatis ut dum aliquis vult obedire Deo, propter temporalia consequenda.

3. Malitia voluntatis non dependet á malitia finis. Ergo nec bonitas voluntatis dependet á bonitate finis intenti.

Antecedens prob., quia qui vult furari, ut det eleemosynam, habet voluntatem malam, et finem bonum, unde malitia voluntatis non est ex intento fine, qui est bonus.

Conseq. prob., quia bonum, et malum sicut diversificant voluntatem, ita diversicant finem. Unde si malitia voluntatis non est ex malitia finis, nec bonitas finis erit causa bonitatis voluntatis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ab eo, quod remuneratur á Deo, dependet bonitas voluntatis. Sed intentio finis est, quæ remuneratur á Deo, ut August. 9. conf. dicit. Ergo ex intentione finis dependet bonitas voluntatis.

Maior prob., quia ex eo, aliquid remuneratur á Deo, quia est bonum.

Determinatio.

Distinctio. Intentio potest dupliciter se habere ad voluntatem, sive ad velle. Uno modo ut antecedens. Alio modo, ut consequens. Tunc intentio se habet antecedenter ad velle, quando quis prius intendit finem, et inde vult aliquid propter finem intentum: puta cum quis intendit placare Deum, et propter hoc vult jejunare; et quando quis intendit sanitatem, propter quam consequendam vult medicinam. Tunc vero consequenter se habet intentio ad actum volendi, quando quis prius vult aliquid, deindere fert illud ad aliquem finem, ut cum quis vult ambulare, deinde refert hunc actum ad sanitatem conservandam. Et cum quis vult ire ad ecclesiam, deinde intendit ibi orare. Differt autem intentio antecedenter se habens, ab intentione consequenter se habente, quia intentio antecedenter se habens accipitur ut formalis ratio voliti. Ratio enim accipiendi medicinam, est intentio sanitatis. Intentio vero consequenter se habens, non est ratio formalis voliti, sed est quoddam extrinsecum ab ipso: quando quis enim deambulat, nullam habens intentionem sanitatis, non potest intentio sanitatis esse ratio formalis deambulationis, nisi quatenus postea reiteratur idem actus volendi deambulationem; tunc enim efficitur ratio formalis, non prioris actus volitionis, sed actus sequentis.

1.ª Conclusio. Bonitas voluntatis in his, quæ sunt ad finem, dependet ex intentione finis, antecedenter se habente.

Prob., bonitas voluntatis dependet ex bonitate voliti. Sed intentio antecedenter se habens ad voluntatem, est ratio formalis voliti. Ergo bonitas voluntatis dependet ex intentione finis antecedenter se habente.

2.ª Conclusio. Bonitas voluntatis non dependet ex intentione finis consequenter se habente, nisi quatenus reiteratur idem actus.

Prob., quoad priorem partem. Quia tunc intentio non est formalis ratio voliti, ut dictum est.

Quoad secundam, quia quando idem

actus reiteratur, ipsa intentio finis efficitur ratio formalis voliti; tunc enim vult hoc propter intentum finem. Unde intentio finis est ratio volendi, ut dictum est de deambulatione respectu sanitatis. Intentio enim sanitatis non est ratio deambulandi, ut sic, sed est ratio deambulandi propter consequendam sanitatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod quando intentio antecedenter se habet ad voluntatem, accipitur ut ratio formalis objecti, et se habet sicut res volita, et ratio formalis rei volitæ, et sic est unum volitum.

Ad 2. Dicitur quod intentio finis dupliciter potest se habere ad actum servandi divinum mandatum. Uno modo antecedenter, quando scilicet iste actus volendi est ex intentione finis prius intenti. Alio modo consequenter. Si intentio finis antecedenter se habeat ad actum volendi, tunc, si intentio sit ad bonum finem, actus erit bonus. Si vero intentio sit ad malum finem, actus erit malus, etiam si volitum sit bonum. Puta si quis velit facere eleemosynam propter Deum, actus volendi facere eleemosynam est bonus. Si vero intendat facere eleemosynam propter inanem gloriam, licet velit, quod de se est bonum, tamen, quia vult sub ratione mali, erit actus hic malus. Unde intentio finis antecedenter se habens semper facit actum bonum, vel malum. Si vero intentio consequenter se habeat, potest voluntas esse bona, et per intentionem pravam sequentem non depravatur actus, qui præcessit, sed ille, qui iteratur: puta si quis velit dare eleemosynam, habet bonam voluntatem, cui si superveniat mala intentio, puta propter inanem gloriam, non depravatur prior actus, sed ille, qui iteratur.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod non est eadem ratio de causa malitiæ, et bonitatis. Malum enim dependet ex singularibus defectibus. Bonum vero ex integra causa. Unde ad faciendum actum malum sufficit quod vel voluntas velit, quod est secundum se malum, etiam si velit sub ratione boni; vel quod velit, quod est secundum se bonum sub ratione mali, utrumque enim horum facit malam voluntatem. Ad voluntatem autem bonam necesse est ut sit volitum bonum sub ratione boni.

ARTICULUS VIII.

Utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Pro affirmativa==Videtur quod quantitas boni in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione.

1. Glossa super illud Matth. 12. *bonus homo, de Thesauro bono cordis sui profert nova, et vetera* dicit. *Tantum boni quis facit, quantum intendit.* Ergo quantitas boni in voluntate, est ex quantitate bonitatis in intentione.

2. Bonitas intentionis est causa bonitatis in voluntate. Ergo quantitas bonitatis in intentione est causa bonitatis in voluntate.

Conseq. prob., quia augmentata causa, augmentatur effectus.

3. In malis, quantum quis intendit, tantum peccat. Ergo pari ratione in bonis, tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Antec. prob., quia si aliquis projiciens lapidem, intenderet facere homicidium, reus esset homicidii.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona: et per consequens quantitas bonitatis in voluntate non est ex quantitate bonitatis in intentione.

Determinatio.

Distinctio. Circa actum voluntatis (secundum quod ab intentione distinguitur)

et ipsam intentionem duplex quantitas bonitatis considerari potest. Una est quantitas bonitatis ex parte objecti. Altera est quantitas bonitatis ex parte modi. Quantitas bonitatis ex parte objecti est ex hoc, quod magnum, vel parvum bonum est volitum, vel intentum. Quantitas bonitatis ex parte modi, est ex quando aliquod unum bonum est intentum, vel volitum, magis, vel minus intense. Sicut si quis intendit, et vult beatitudinem æternam, magna est bonitas intentionis, et voluntatis ex objecto, quia magnum bonum est volitum, et intentum. Si quis vero vult, et intendit beatitudinem magis, vel minus intense, erit voluntas, et intentio maioris, vel minoris bonitatis ex modo.

1.ª Conclusio. Si loquamur de quantitate bonitatis, tum actus voluntatis, tum intentionis ex parte objecti, quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis, ita quod maior quantitas bonitatis poterit esse in intentione, quam in actu voluntatis.

Probatur, præmittendo quod actus voluntatis est duplex: interior et exterior. Actus interior est, qui est elicitus ab ipsa voluntate, ut velle: actus vero exterior est, qui est solum imperatus á voluntate, elicitus vero est ab aliis potentiis: ut sunt ambulare, ædificare, et de utroque actu probanda est conclusio.

Et primo probatur quoad actus exteriores, ostendendo quod bonitas actus exterioris non sequitur bonitatem intentionis.

Ex duplici enim capite oritur quod bonitas actus exterioris non sequatur bonitatem intentionis ex objecto.

Primo, quia objectum, quod ordinatur ad finem intentum, potest non esse proportionatum illi fini, qui intenditur. Sicut si quis intenderet emere rem valentem centum, et vellet dare tantum decem: et si quis intenderet multum scire, et parum studere vellet, tunc maior est bonitas intentionis ex objecto, quam sit bonitas actus exterioris.

Secundo oritur ex impedimentis. Sicut si quis intederet ire Romam, et occurrerent ei impedimenta, et non posset perficere iter, bonitas actus exterioris, non sequitur bonitatem intentionis: et similiter, si quis intenderet multa scire, et multum studere, sed propter occupationes, vel infirmitatem non posset id perficere, bonitas actus minor esset bonitate intentionis.

Secundo prob. idem de actu interiori, præmittendo, quod actus interiores, et exteriores in proposito differunt. Quia actus interiores sunt in potestate nostra, et ideo non possunt ut sic impediri. Actus vero exteriores non sunt in potestate nostra, sed possunt ab intrinseco impediri. Sicut velle ambulare, quod est actus interior, á nullo potest impediri; est enim voluntas libera. Sed ambulare actu, potest impediri, quia est actus exercitus per aliam potentiam non liberam. Unde quod bonitas actus exterioris non sequatur bonitatem intentionis, ex duobus provenire potest, ut dictum est, scilicet ex hoc, quod objectum actus exterioris non est proportionatum fini intento, ut dictum est de volente emere rem valentem centum, et dare solum decem: et ex hoc, quod occurrunt impedimenta impedientia actum exteriorem, ne possit pervenire ad finem intentum. In actu vero interiori, non potest esse hoc impedimentum, unde ex uno tantum capite oritur, ut bonitas objectiva actus interioris non sequatur bonitatem intentionis. Ex hoc scilicet, quod objectum volitum non est proportionatum fini intento. Sicut si quis intenderet æternam vitam, et vellet solum semel jejunare, vel unum obolum dare, tunc intentio optima esset, voluntas autem non ita bona.

2.ª Conclusio. Quantitas bonitatis ex objecto in intentione potest redundare in voluntatem.

Manifestatur, quia ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis,

inquantum scilicet est ratio ejus. Sicut si voluntas intendat aliquid magnum ut finem, et tamen illud propter quod vult consequi, non sit ita magnum; tunc bonitas intentionis redundat in voluntatem. Sicut si quis daret calicem aquæ frigidæ, ut consequeretur vitam æternam, licet calix aquæ secundum se non sit dignus vita æterna, tamen quatenus datur propter Deum, fit dignus, ut per ipsum vita æterna recipiatur. In quo casu bonitas intentionis redundat in ipsam voluntatem.

3.ª Conclusio. Quantitas intensiva intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis formaliter.

Quæ conclusio manifestatur, et probatur. Sciendum enim quod actus voluntatis interior, sive exterior dupliciter potest considerari: uno modo secundum se: alio modo ut stat sub tali intentione. Sicut actus sumendi medicinam, potest considerari secundum se, absque hoc quod ordinetur ad sanitatem; et ut stat sub hac intentione acquirendi sanitatem. Si enim primo modo consideretur, non redundat intensio intentionis in actum. Unde potest quis intense velle sanari, et non intense velle medicinam sumere. Formaliter autem redundat, quia ex hoc, quod aliquis vult intense sanari, intense vult medicamenta. Ratio autem est, quia ipsa intentio quodammodo formaliter se habet ad actum voluntatis interiorem et exteriorem, ut dictum est supra quæst. 17. art. 4.

4.ª Conclusio. Quando intentio actus sive interioris, sive exterioris se habet ad intentionem, ut objectum: puta quando quis intendit intense operari, et tamen non intense vult operari, vel operatur, quantitas intentionis non redundat in actum voluntatis.

Prob., quia, ut dictum est in ratione primæ conclusionis, quantitas boni intenti, sive voliti non redundat in actum volendi.

Corollarium. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur.

Probatur, quia quantitas meriti non consistit solum in intensione intentionis sed in intensione actus, ut dicetur quæst. 114. art. 4.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo, quod Glossa illa loquitur, non quantum ad valorem operis, sed quantum ad imputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis.

Secundo dicitur, quod Glossa illa vera est, quatenus bonitas intentionis redundat in actum, et ut actus ex intentione formaliter dependet, ut dictum est in corpore.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod tota causa bonæ voluntatis non est sola bonitas intentionis, sed alia etiam requiruntur, et ideo non sequitur quod secundum quantitatem bonitatis intentionis, sit quantitas bonitatis in actu exteriori, vel interiori voluntatis, nisi sermo sit de actu voluntatis, ut formaliter est ab intentione; tunc enim bonitas intentionis redundat in actum, ut dictum est.

Ad 3. Negatur conseq. Sola quidem malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis, sed non sola bonitas intentionis sufficit ad bonitatem actus voluntatis. Quia malum ex qualibet particulari causa contingit, bonum vero omnes requirit causas, ut dictum est art. 7. ad 2. et 3.

ARTICULUS IX.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Pro negativa. = Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ.

1. Si ad bonitatem voluntatis humanæ requireretur conformitas ad divinam voluntatem; sequeretur quod impossibile esset voluntatem hominis esse bo-

nam. Sed hoc est inconveniens. Ergo, et id ex quo consequitur.

Conseq. prob., quia impossibile est voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut dicitur Isaiæ. 55. *sicut exaltantur cœli á terra, sic exaltatæ sunt viæ meæ á viis vestris, et cogitationes meæ á cogitationibus vestris.*

2. Non requiritur ad scientiam nostram, ut sit conformis scientiæ divinæ. Ergo nec requiritur ut voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Anteced. prob., quia multa scit Deus, quæ nos ignoramus.

Conseq. prob., quia sicut voluntas nostra derivatur á voluntate divina, ita scientia nostra derivatur á scientia divina.

3. Actio nostra non potest conformari actioni divinæ. Ergo nec voluntas nostra voluntati divinæ.

Conseq. prob., quia voluntas est actionis principium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad rectitudinem humanæ voluntatis requiritur ut conformetur voluntati divinæ. Ergo ad bonitatem voluntatis humanæ requiritur conformitas ad voluntatem divinam.

Antec. prob., quia dicit August. in Enchir. in Psal. 32. conc. 1. quod ideo Christus dixit Matthei 26. *Non sicut ego volo, sed sicut tu, quia rectum vult esse hominem, et ad Deum*: quasi dicat, quia rectitudo voluntatis hominis est ex hoc, quod est conformis voluntati divinæ.

Conseq. prob., quia rectitudo voluntatis est bonitas ejus.

Determinatio.

Conclusio. Ad hoc, ut voluntas hominis sit bona, requiritur, quod conformetur voluntati divinæ.

Prob. Divina voluntas est prima mensura, et ratio cujuscumque alterius voluntatis. Ergo ad hoc, ut humana voluntas sit bona, et recta, necesse est ut sit conformis voluntati divinæ.

Conseq. prob., quia unumquodque tunc bonum, et rectum est, quando attingit propriam mensuram, et regulam.

Antec. prob. Primum in unoquoque genere est mensura, et ratio omnium, quæ sunt illius generis. Sed divina voluntas est prima respectu cujuscumque alterius voluntatis creatæ. Ergo divina voluntas est mensura cujuscumque creatæ voluntatis.

Minor hujus manifestatur: quia ultimus finis, ex cujus intentione depenet bonitas voluntatis, qui est summum bonum et Deus ipse, comparatur ad divinam voluntatem primo, et per se, ut ejus proprium objectum: ex quo fit, ut divina voluntas, prima et propria mensura sit respectu cujuscumque alterius voluntatis, utpote cujus proprium, et per se objectum ejus est ex quo, quæcumque alia voluntas bonitatem consequitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod licet sit impossibile, ut voluntas creata divinæ voluntati conformetur per æquiparantiam, potest tamen conformari per imitationem, et hoc sufficit ad participationem bonitatis.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod ad scientiam nostram requiritur ut conformetur divinæ scientiæ, non quidem per æquiparantiam, ut scilicet nos scire debeamus quæcumque Deus scit, et eo modo, quo Deus scit, sed per similitudinem, quatenus scilicet cognoscimus verum.

Ad 3. Similiter dicitur ad antec. quod actio nostra non potest conformari divinæ actioni perfecte, sed per imitationem, ut est possibile creato agenti divinam imitari actionem.

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit voluntatem humanum conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc ut sit bona.

Pro negativa.=Videtur quod volun-

tas hominis non semper debeat conformari divinæ voluntati in volito.

1. Quæ ignoramus, non possumus velle. Sed quid Deus velit, ignoramus in multis. Ergo quod Deus vult, non possumus velle, ut sic possimus nostram voluntatem cum divina conformare.

Maior, quia objectum voluntatis est bonum apprehensum. Unde ignotum non potest esse volitum.

2. Si homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito; sequeretur, quod homo teneretur velle suam damnationem, quod est inconveniens.

Consequentia probatur, quia Deus vult damnare eum, quem præscit moriturum in peccato mortali.

3. Nullus tenetur velle aliquid contra pietatem. Sed si homo teneretur conformare suam voluntatem divinæ voluntati in volito, teneretur velle aliquid contra pietatem. Ergo homo non tenetur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito.

Minor, quia cum Deus vult mori patrem alicuius, si filius teneretur hoc idem velle, esset contra pietatem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle, quod Deus vult.

Conseq. prob., quia ille habet rectum cor, qui vult, quod Deus vult, ut dicit Glossa. super illud Psalm. 32. *rectos* decet *collaudatio*.

2. Homo tenetur conformare voluntatem suam voluntatati divinæ, ut dictum est articulo præcedenti. Ergo tenetur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito.

Conseq. prob., quia forma voluntatis est ex objecto.

3. Qui habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Sed qui non vult, quod Deus vult, habet voluntatem repugnantem voluntati divinæ. Ergo qui non conformat suam voluntatem divinæ voluntati in volito, habet malam voluntatem.

Minor prob., quia repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diversa volunt.

Determinatio.

Distinctio. Volitum est duplex. Volitum materiale, et volitum formale. Volitum formale est bonum commune, et divinum. Volitum materiale est quodlibet particulare volitum, ut sunt sanitas, divitiæ, scientiæ, virtutes et hujusmodi alia. Dicitur autem bonum divinum et commune, volitum formale, alia dicuntur volitum materiale, quia bonum divinum et commune est ratio qua alia volumus. Sicut si quis vult cibum, ut eo mediante conservet propriam vitam, secundum ordinem naturæ, in hac volitione cibi, volitum materiale est cibus, et volitum formale est ut secundum naturæ ordinem vitam conservet, quod est commune bonum. Quæritur igitur de utroque volito, an ad hoc, ut voluntas nostra sit bona, necessarium sit ut conformetur divinæ voluntati in utroque volito.

Sciendum autem quod aliquod particulare, sive materiale volitum potest esse bonum sub una aliqua ratione, et malum sub alia ratione. Puta occisio latronis, si sit volita ad justitiæ conservationem, est bona; si vero comparetur ad bonum suæ familiæ, uxoris, aut filiorum non est bona. Unde mors latronis est bona propter conservandum universale bonum justitiæ, et mala respectu boni particularis suæ familiæ. Judex igitur qui vult mortem latronis, ut justitia servetur, habet bonam voluntatem, et uxor latronis, quæ non vult mortem latronis sui viri, ut familia sua non patiatur damnum, bonam etiam habet voluntatem. Et similiter Deus, qui vult mortem patris, bonum vult, ut servetur naturæ conditio et ut

luat homo pœnas originalis peccati. Voluntas autem filii huius hominis, qui mortem patris non vult, est etiam bona, quia hoc vult propter suum bonum quia scilicet pater eius eum nutrit, et gubernat.

Ex quibus patet quod aliquod volitum relatum ab bonum universale, est bonum, et relatum ad bonum particulare, est malum, et á converso: sicut mors hominis est bona comparata ad exigentiam naturæ, mala relata ad bonum particulare ejus qui moritur. Et latronem vivere est bonum respectu particularis boni, et malum respectu communis boni.

1.ª Conclusio. Voluntas hominis, ad hoc ut sit bona, tenetur semper conformari divinæ voluntati in volito formali.

Prob. Quia volitum formale á Deo volitum est bonum divinum, et commune et finis ultimus, qui est ratio volendi omnia alia. Unde qui non conformatur divinæ voluntati in volendo ultimum finem, et omnia alia, ut ad ipsum ordinantur, non potest habere bonum voluntatem.

2.ª Conclusio. Voluntas humana non tenetur semper conformari voluntati divinæ in volito particulari, sive materiali.

Prob. Quia volitum materiale aliquando est bonum respectu particularis boni, quod est á creatura apprehensum tamquam proprium ejus bonum. Unde voluntas poterit illud velle, et esse bona, ut dictum est de vita latronis, quæ potest bona voluntate esse volita ab uxore quatenus ordinatur ad eius particulare bonum, et vita patris eadem ratione potest esse volita á filio, et tamen Deus oppositum vult, propter universale bonum.

3.ª Conclusio. Voluntas humana bona etiam in volito particulari, conformatur divinæ voluntati.

Probatur, quia quod voluntas hoc particulare bonum velit, habet á Deo: quod enim uxor velit vitam sui viri latronis, ut proprium conservet bonum, profecto á Deo habet ut sic sit inclinata.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate sicut Deus vult: et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, qui est proprium objectum charitatis.

Ad argumenta: pro negativa.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod si sermo sit de volito divino in communi, falsa est. Nam quale sit volitum divinum secundum communem rationem, scire possumus. Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni, et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ, quantum ad rationem voliti: sed in particulari nescimus quid Deus velit, et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis, quæ volent ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult: et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis nec mortem alicujus inquantum est mors: quia ipse vult omnes homines salvos fieri, sed vult ista ratione justitiæ. Unde sufficit circa talia, quod homo velit justiam Dei et ordinem naturæ servari.

Ad 3. Negatur minor. Deus enim vult mortem patris, ut servetur naturæ cursus. Unde non oportet ut Filius velit mortem patris, ut conformetur divinæ voluntati, sed sufficit ut velit conservationem naturæ cursus.

Ad argumenta: pro affirmativa.

Ad 1. Dicitur ad conseq. et ad ejus probationem quod omnes tenentur velle quod Deus vult, quantum ad rationem voliti, non autem quantum ad volitum

materiale. Magis enim vult, quæ Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam: quia voluntas principalius fertur in finem, quam id, quod est ad finem.

Ad 2. Negatur conseq. de volito materiali. Ad probationem dicitur quod species, et forma actus magis attenditur secundum rationem objecti, quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod non est repugnantia voluntatum, quando aliquid diversa volunt non secundum eamdem rationem: sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum, quod tamen non est in proposito.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 19.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis; quod bonitas voluntatis dependet ex objecto. Ut per hoc, quod dicitur Ezech. decimo octavo. " Vir si uxorem proximi sui non violaverit, si panem suum esurienti dederit, et nudum operuerit vestimento; et mandata mea custodierit, ut faciat veritatem, hic justus est. » Item per hoc, quod dicitur Psal. 14. " Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? Qui operatur justitiam, » etc. Clarum enim est, quod nemo justus est revera apud Deum, neque salvari potest, nisi qui habet bonam voluntatem: unde homo vere justus, et homo bonæ voluntatis se consequuntur. Ex hoc ergo, quod justum dici hominem *Ps.* et *Ezechiel* dixerunt per hoc, quod facit justitiam, idest, opera justa, reliquerunt scholasticis sapientibus procul dubio concludendum, quod ex objecto, quod est opus justum, dependet bonitas voluntatis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum: quod bonitas, et malitia voluntatis dependet ex solo objecto. Ut per hoc, quod universaliter de malitia voluntatis loquendo, dicitur Isa. 65. *Quæ nolui, elegistis. Quæ nolui*, ecce objecta. *Elegistis*; ecce voluntas: cum ipsius proprie sit electio, *quæst.* 13. *ar.* 1. Item per hoc, quod dicitur *Ezech.* 18. *et Psalm.* 14. secundum quod allegatum est *ar.* 1. *app.* Per hoc namque, quod malitiam voluntatis increpatorie adducentes non nisi objecta voluntatis commemorant scripturæ, scholasticos speculativos incitant ad inferendum: quod ex solo objecto malitia, et bonitas voluntatis dependet. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum: quod bonitas voluntatis dependet á ratione. Ut Psal. 118. " Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam, et custodiam illam in toto corde meo. Da mihi intellectum: et scrutabor, ecce ratio, et custodiam in toto corde, » ecce bonitas voluntatis dependens ex illa. Item per hoc, quod dicitur Psal. 35. " Noluit intelligere, ut bene ageret. » Ac si aperte dicat: Ad bene agendum, quod est bonæ voluntatis, præexigitur intellectio, quod est opus rationis. Item per hoc; quod radicem ruinæ hominis peccatoris depingens dicit Ps. 48. " Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis, et similis factus est illis. » Ex eo enim, quod scriptura monstrat, non intelligere fuisse originem peccati hominis; commonstrare intendit, scholastice loquendo, quod malitia voluntatis, et per oppositum bonitas ejus dependet á ratione sic, vel sic se habente. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod bonitas voluntatis humanæ dependet á lege æterna.

A Divo Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Ephes. 1. " Elegit nos, ut essemus sancti in conspectu ejus. » Et Rom. 8. " quos prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui. » Et Matth. 5. " Non veni legem solvere, sed adimplere. » Si enim sanctitas nostra, ad quam sumus electi, consistit in conformari filio Dei, et hujus sanctitas consistit in adimplere legem, scilicet æternam, seu divinam : profecto per hæc simul juncta scholastica lingua scripturæ dicunt, quod bonitas voluntatis humanæ dependet á lege æterna. Item per hoc, quod dicitur Levit. 11. 19. " sancti eritis: quia ego sanctus sum: » vide ibi veritates aureas super totam legem veterem. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod voluntas discordans á ratione errante est mala. Ut Ro. 14. *omne quod*, etc. secundum quod extenditur cum discursu in *ar. cont.* Item ibid. " scio, quia nihil est commune, nisi ei, qui existimat quid commune esse, illi commune est. » Item ibid. " Qui autem discernit: si manducaverit, damnatus est. » Item 1. Cor. 8. " Quidam cum conscientia usque nunc idoli, quasi idolothytum manducant: et conscientia ipsorum, cum sit infirma, polluitur, etc. Nonne conscientia ejus, cum sit infirma, ædificabitur ad manducandum idolothyta? et peribit infirmus in tua scientia frater?» Ecce: quam clare per singulas authoritates scriptura scholasticis perspicacibus demonstrat; voluntatem discordantem á ratione errante esse malam. Expositoribus ibi visis, clariora tibi fient, quæ dicuntur. *Secundo* vides : quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod voluntas concordans rationi erranti est mala. Ut Jo. 16. *Venit hora*, etc. secundum quod extenditur in arg. cont. Item 1. Cor. " Non sum dignus vocari Apostolus, quoniam persecutus sum Eccl. Dei. » Imo, quia est hanc persecutus, ideo addit 1. Tim. 1. " quorum peccatorum primus ego sum. » Patet enim quod voluntas D. Pauli tunc, quando persequebatur Eccl. concordabat rationi erranti, quoniam ipse putabat bonum, remque Deo gratissimam facere, ut de seipso ille testatur *Actu.* 22. 26. Per hoc ergo, quod scripturæ Paulum, et similes peccasse testantur talibus factis, quasi scholastice dicunt, voluntatem illam esse malam, quæ rationi erranti concordat. Ex quo dicto, etiam secundum illas, collige, quod hæretici, si qui sunt arbitrantes, suas opiniones non esse hæreses, neque contra S. Eccl. cath. imo esse veritates, maximasque veritates, ac legitima bona, similes gentilibus suos criminosissimos abusus, ac idololatriami psam, pro legitimis, certo reputantibus. Levit. 20. " Nolite ambulare in legitimis nationum, quod (inquit) hi non excusantur de peccato suæ infidelitatis.» Nam ignorantia hæc illorum aliquo modo dictorum in corp. textu voluntaria, et de his, quæ illi scire tenentur, et maxime tenentur. Unde patentibus dictis non obstant ea, quæ de scientia requisita ad constituendum hæreticum dicta sunt *in p. p. q.* 32. *a. in t.* et El. corollario: quoniam ibi expresse fit sermo de his, et quæ directe non pertinent ad fidem, et quæ nondum sunt determinata ab Ecclesia, et ad quæ scienda non sic tenetur quis, ut de in lege statutis. Vide ibi, recte considera, et horum locorum utraque concordare ad invicem invenies. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Augustino insinuatum, quod bonitas voluntatis dependet ex bonitate finis. A D. August. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Matth. 6. " Ne videaris hominibus jejunans, sed patri tuo, qui est in abscondito: et pater tuus reddet tibi. » Nam per ly *sed patri tuo*, intentio finis bona, scilicet placendi Deo, importatur: et per ly *pater tuus reddet tibi*, bonitas voluntatis subindicatur, quæ remuneratur á Deo. Bona ergo voluntas esse ostenditur ibi ex hoc: quod, malo fine contempto, intendit finem bonum in operando bonum: quando in jejunando, non hominibus, sed Deo soli, ideo dicitur tunc Deus esse in abscondito, placere intendit. Item universaliter insinuatur idem per hoc: quod Matth. 25. narratur: quod " solæ virgines habentes oleum in vasis suis cum lampadibus intraverunt » cum sponso Christo ad nuptias. Ubi D. Gregor. in homil. inquit. " Evangelii hujus lectione com-

pellor dicere: ut et bona, quæ agitis, cum magna cautela teneatis: ne per hoc, quod á vobis rectum geritur, favor, aut gratia humana requiratur: ne appetitus laudis subrepat, et, quod foris ostenditur, intus à mercede vacuetur. » Notandum, quod omnes lampades habent, sed omnes oleum non habent: quia plerumque bona in se opera cum electis, et reprobis ostendunt: sed soli ad sponsum veniunt cum oleo, qui de his, quæ foris egerunt, intus gloriam requirunt. Per præmissa igitur scriptura, si ad scholasticam locutionem applicetur, affirmat intentum, scilicet, quod bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod quantitas bonitatis in voluntate non dependet ex quantitate bonitatis in intentione, idest quod non sequitur, quod, si tanta est bonitas intentionis, tanta sit etiam bonitas voluntatis; sed quod potest intentio esse magis bona, et voluntas nihilominus erit minus bona. Insinuatur autem, et quidem á fortiori, per hoc; quod dicitur Matth. 15. " Quare vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Nam Deus dixit: honora patrem tuum, etc. Vos autem dicitis: Quicumque dixerit patri, vel matri; Munus quodcumque est ex me, tibi proderit. Et non honorificabit patrem, » etc. Hoc est: Deus mandavit filiis, ut honorent parentes, idest subveniant eis in necessitatibus. Vos autem dicitis filiis, ut necessaria parentibus subtrahant de domo sua, et offerant pro munere ad servitium templi Domini. Quod, si parentes de immisericordia, seu crudelitate filiorum in hoc conquerantur: respondentes filii dicant illis: Illud necessarium tibi (pater, vel mater) de quo querimoniam facis, ego obtuli, tamquam munus, templo Domini. Quiesce igitur, et sustine miseriam tuam hanc patienter: quoniam munus, quod á me factum est, proderit animæ tuæ: nec modo licitum est mihi, auferre ex templo, et de eodem honorificare te, idest ipsum expendere in necessitates tuas. Ac si ergo per omnia ista dixerit Christus: Non licet filiis; imo est contra mandatum Dei expressum furari é domo necessaria parentibus suis, ut de his faciant eleemosynam, seu oblationem templo. Ad cujus intelligentiam facit et concilium *Gangrense* ca. 16. dicens: " Quicumque filii á parentibus prætextu divini cultus abscedunt; nec debitum eis honorem reddunt, anathema sint. » Hæc illud concilium, postea confirmatum in sexta Synodo generali 3. et recitantur in *Decretis distinct.* 30. *c. Si qui filii.* Ecce, quod secundum Evangelicam doctrinam, intentio potest esse bona; et nihilominus voluntas esse mala. Nam filii illi habebant bonam intentionem, scilicet serviendi Deo in oblatione præmissa; et tamen habebant malam voluntatem; quoniam committebant furtum modo præfato ad hunc finem intentum assequendum; similes illis, qui dicunt, faciamus mala, ut veniant bona: quorum damnatio justa est, *Rom.* 3. Vide *a.* 7. *ad tertium.* Per hoc ergo, quod monstrat scriptura, voluntatem posse esse malam, stante intentione bona, commonstrat á fortiori, voluntatem posse esse minus bonam, stante intentione magis bona. Regula siquidem Philosophi in logica docet: quod, " si, de quo minus videtur inesse, inest; multo plus, de quo magis videtur inesse, inerit. » Ad rem igitur. Minus videtur, quod, stante intentione bona, possit voluntas esse mala, quam, quod, stante intentione magis bona, possit voluntas esse minus bona: quoniam bonum, et malum non sunt in eodem genere, sicut magis, et minus bonum. Minus ergo videtur verisimile, quod, intentione stante bona, possit voluntas esse mala; quam quod, illa stante magis bona, possit hæc esse minus bona. Scriptura igitur per id, quod ostendit primum horum posse esse verum, ut de filiis supra patet, simul ostendit, quod multo magis secundum potest esse verum. Ergo ipsa in præmissa *Matth.* 15. authoritate, loquendo scholastice, dixit; quod quantitas bonitatis in voluntate non dependet á quantitate bonitatis in intentione. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod bonitas voluntatis humanæ dependet ex conformitate voluntatis divinæ. A D. Augustino quidem: ut ponitur cum Evangelio *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc; quod, postquam Deus, vel præcipiendo, vel prohi-

bendo, explicavit voluntatem suam, ut *Exo.* 21. *Levit.* 11. 19. 20. dicit ly *sancti eritis*, vel ly *sancti estote*. Post expositionem enim voluntatis suæ mentionem facere de sanctitate nostra est aperte scholasticis theologis ostendere; quod sanctitas nostra dependet ex conformitate ad voluntatem divinam. Ac si per texturam illam in omnibus præmissis locis dixerit Dominus. Voluntatem meam explicavi vobis: et bonitas voluntatis vestræ consistet in adimplere voluntatem meam. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod tenetur, et non tenetur homo conformare voluntatem suam divinæ in volito. Ut de utroque habetur Mar. 14. " Pater transfer calicem hunc á me, sed, non, quod ego volo, sed quod tu. » Vide et volúntatem Christi absque ullo peccato non conformari divinæ in volito, per ly *transfer calicem hunc á me*, inquantum scilicet nolebat mortem, quam tamen volebat divina voluntas et voluntatem ejusdem Christi conformari divinæ in volito per ly *non quod ego volo, sed quod tu*, inquantum scilicet mortem vult, quam divina voluntas volebat. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO VIGESIMA,

DE BONITATE, ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate, et malitia quantum ad exteriores actus: et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Secundo, utrum tota bonitas, vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.

Tertio, utrum sit eadem bonitas, et malitia interioris, et exterioris actus.

Quarto, utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

Quinto, utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad actum exteriorem.

Sexto, utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS I.

Utrum bonitas, vel malitia per prius consistat in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

Pro affirmativa.=Videtur quod bonum, et malum sit per prius in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

1. Actus exterior est objectum interioris actus voluntatis. Ergo bonitas per prius est in actu exteriori, quam interiori.

Antec. prob., quia dicimur velle furtum, vel dare eleemosynam, qui sunt actus exteriores.

Conseq. prob., quia actus voluntatis habet bonitatem ex objecto.

2. In eo quod est finis, per prius invenitur bonitas, quam in his, quæ solum sunt ad finem. Sed actus voluntatis non potest esse finis, ut alias dictum est, sed solum ad finem; actus autem aliarum potentiarum, qui sunt actus exteriores, possunt esse fines. Ergo bonitas per prius invenitur in actibus aliarum potentiarum quam in actu voluntatis.

3. In eo, quod est prius, per prius invenitur ratio boni vel mali. Sed actus exteriores sunt priores, quam actus interior voluntatis. Ergo in actibus exterioribus per prius invenitur ratio boni vel mali.

Minor. Formale est posterius materiali; formale enim advenit materiali. Sed actus interior se habet ut formale respectu actuum exteriorum. Ergo actus exteriores sunt priores actu interiori.

Pro altera parte.

Aug. dicit in lib. 1. retract. c. 9. quod *voluntas est, qua peccatur, et recte vivitur.* Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Actus exteriores possunt dici boni, vel mali dupliciter: uno modo secundum suum genus, et secundum circumstantias in ipsis consideratas, et hujusmodi bonitas convenit actui exteriori ex ipsa ratione. Ex hoc enim actus est secundum suum esse, et secundum suas circumstantias moraliter bonus, quia est conformis apprehensioni rectæ rationis; et malus, quia non est conformis rectæ rationi. Sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis est bonum: alio modo dicuntur actus exteriores boni, vel mali, ex ordine ad finem, et hanc bonitatem habent actus exteriores ab ipsa voluntate, ex hoc enim, quod voluntas intendit bonum vel malum finem, habet actus bonitatem vel malitiam moralem ex fine: sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam est malum.

2.ª *Distinctio.* Bonitas, quæ convenit actui exteriori, secundum suum genus, et circumstantias debitas, potest dupliciter considerari: uno modo, secundum quod est in apprehensione, et ordinatione rationis: alio modo, secundum quod est in executione operis: sicut quando quis actu exercet hoc opus dandi eleemosynam, est actus bonus, prout est in executione.

1.ª Conclusio. Bonitas actus exterioris secundum suum genus, servatis circumstantiis debitis, secundum quod est in apprehensione rationis, prius convenit actui exteriori, quam actui interiori voluntatis.

Prob. Quia actus rationis præcedit actum voluntatis. Unde prius actus exterior objicitur rationi, quam proponatur voluntati ut bonum.

2.ª Conclusio. Bonitas actus exterioris, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis.

Prob. Quia voluntas secundum suum interiorem actum est principium actus exterioris, utpote qui est ab ipsa imperatus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod actus exterior dupliciter considerari potest: uno modo in quantum proponitur voluntati á ratione ut quoddam bonum apprehensum, et ordinatum per rationem: alio modo in quantum consistit in executione operis. Unde ad antecedens dicitur quod si in eo sit sermo de actu exteriori primo modo considerato sic est objectum voluntatis, et ex eo dependet, tamquam ex objecto bonitas actus interioris, et sic conceditur totum argumentum, utpote quod verum concludit, scilicet quod actus exterior, sic acceptus sit objectum actus interioris voluntatis, in quo prius invenitur bonitas, quam in ipso actu interiori voluntatis. Si vero in antecedente sermo sit de actu exteriori in executione operis, negatur ipsum antecedens. Actus enim sic sumptus non est objectum, sed effectus voluntatis. Et ad probationem dicimus quod voluntas respicit furtum ut sic, tamquam objectum, et furtum in executione tamquam effectum.

Ad 2. Dicitur ad maiorem quod finis est prior in intentione, et posterior in executione. Si consideretur ut est prior in intentione, consideratur ut objectum voluntatis. Si vero ut est in executione, est effectus et posterior actu interiori voluntatis. Igitur quod potest esse finis, quatenus finis est prior in intentione, in eo prius invenitur bonitas, verum est. Unde in actu exteriori, ut est finis, et prior in intentione, prius invenitur bonitas. Sed finis, prout est in executione habet bonitatem á voluntate, ut dictum est. Concludit igitur argumentum, quod in actu exteriori, prout est finis, prius inveniatur ratio bonitatis, quam in actu interiori voluntatis, et hoc verum est.

Ad 3. Neg. minor, si sermo sit de actu exteriori, prout consistit in executione operis. Ad probationem dicitur dupliciter: primo, quod forma secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis, quam materia, sed tamen est prior ordine naturæ. Unde sicut bonitas materiæ est á forma, sic bonitas actuum exteriorum, prout sunt in executione, est ex bonitate voluntatis.

Dicitur secundo, quod forma secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Et quia voluntas comparatur ad actum exteriorem, ut causa efficiens ad suum effectum, hinc est ut bonitas voluntatis sit causa bonitatis actus exterioris.

ARTICULUS II.

Utrum tota bonitas, et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis.

Pro affirmativa.=Videtur quod tota bonitas, vel malitia exterioris actus dependeat á voluntate.

1. *Non potest arbor mala bonos fructus facere, nec arbor bona fructus malos facere*, dicitur Matth. 7. Ergo non potest esse, quod voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus, aut é converso: et sic tota bonitas, vel malitia actus exterioris est ex voluntate.

Conseq. prob., quia per arborem intelligitur voluntas, et per fructum opus exterius.

2. Sola voluntate peccatur, inquit Aug. cit. art. præc. Ergo tota bonitas vel malitia actus exterioris est á voluntate.

Conseq. prob., quia si sola voluntate peccatur, impossibile est ut actus exterior possit esse malus, nisi voluntas sit mala, et é converso.

3. Actus morales dicuntur morales, quia sunt voluntarii. Ergo actus morales sunt boni, vel mali ex voluntate.

Conseq. prob., quia bonum, et malum de quo nunc loquimur, sunt differentiæ actus moralis, unde debent dividere genus actuum moralium, quod genus est esse voluntarium, differentia enim dividit genus, ut ait Philosophus 8. Met. tex. 43.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit in lib. contra mendacium c. 7. quod *quædam sunt, quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* In exteriori actu potest considerari duplex bonitas, vel malitia. Una secundum debitam materiam, et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem; quæ distinctio explicata etiam fuit in præcedenti articulo.

1.ª Conclusio. Bonitas actus exterioris, quæ est secundum ordinem ad finem tota dependet ex voluntate.

Prob. sicut probata fuit 2. conclusio præc. art. sic. Finis est proprium objectum voluntatis. Ergo bonitas, quæ est ex ordine ad finem, prius invenitur in ipso actu interiori voluntatis, et ex eo in alios exteriores actus derivatur.

2.ª Conclusio. Bonitas actus exterioris, quæ est ex materia, et ex circumstantiis secundum quod ipse actus exterior est in apprehensione rationis, non est á voluntate, sed potius bonitas hæc convenit voluntati ex ipso actu exteriori.

Prob. Quia hujusmodi bonitas prius invenitur in actu exteriori ex ratione, et postea convenit voluntati, inquantum voluntas fertur in ipsum exteriorem actum: ut sibi proponitur á ratione sub ratione boni, ut dictum est art. præced.

2.ª *Distinctio.* Voluntas ex duobus potest esse bona. Primo ex objecto proprio. Secundo ex intentione finis, ut dictum est quæst. præced. præcipue art. 2. et 7. Dicitur enim voluntas bona ex objecto proprio, quando volitum est bonum, puta jejunare, facere eleemosynam, orare, et similia. Ex intentione finis quando hæc vult, propter aliquem bo-

num finem, puta si faciat eleemosynam propter Deum, ut proximo subveniat, et sic de aliis.

3.ª Conclusio. Ad bonitatem exterioris actus requiritur necessario ut voluntas sit bona, tum ex objecto, tum ex intentione finis. Ad hoc vero, ut sit malus, sufficit quod voluntas non sit bona ex altero horum.

Declaratur: deinde prob. Si enim voluntas velit facere eleemosynam, est bona ex objecto. Si propter Deum, est bona ex intentione finis, et actus exterior dandi eleemosynam, erit bonus. Si vero quis faciat eleemosynam propter inanem gloriam, est voluntas bona ex objecto, sed mala ex fine; et tunc actus dandi eleemosynam est malus. Et iterum si quis velit furari propter faciendam eleemosynam, erit actus malus, quia voluntas est mala ex objecto volito scilicet ex furto.

Prob., quia supra dictum est, quæst, præcedenti præcipue artic. 6. Ad hoc ut aliquid sit malum sufficit unus singularis defectus. Ad hoc vero ut aliquid sit simpliciter bonum, non sufficit singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod per bonam arborem significantem bonam voluntatem, non solum est intelligenda ipsa voluntas, prout est bona ex intentione finis, sed etiam prout est bona, ex eo quod vult bonum. Et quia bonitas voluntatis, quæ est ex actu volito, non procedit ex ipsa voluntate in actum, sed é converso, ut dictum est, ideo non sequitur quod tota bonitas actus ex voluntate dependeat sed solum ea quæ est ex fine.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod semper quidem voluntate peccatur, sed tamen non semper tota malitia est á voluntate. Peccare enim voluntate contingit dupliciter: uno modo quatenus voluntas vult malum finem, puta quando facit eleemosynam propter inanem gloriam, et tunc tota malitia est á voluntate: alio modo quatenus vult malum actum, puta quando vult furari, vel fornicari et tunc malitia est prius in actu volito, quatenus est difformis rectæ rationi, et per ipsum actum exteriorem secundum se acceptum transit hæc malitia in voluntatem volentem hunc malum actum, sub ratione alicuius apparentis boni, et sic non tota malitia peccati est á voluntate, nec tota bonitas.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod actus morales dupliciter dicuntur voluntarii: uno modo, quia sunt á voluntate eliciti: alio modo quia sunt á voluntate solum imperati. Et tam eliciti, quam imperati morales dicuntur. Bonum igitur et malum, non solum dividunt actus morales voluntarios elicitos á voluntate, sed etiam imperatos. Unde omnes possunt esse boni, vel mali; sed malitia potest esse á voluntate et etiam ex malitia actuum, qui á voluntate imperantur. Absolute igitur negatur consequentia. Et ad probationem dicitur quod supponit unum falsum, scilicet quod actus morales et voluntarii dicantur solum actus eliciti á voluntate. Si enim alii actus voluntarii non essent, profecto non haberent in se aliquam malitiam, et ex consequenti tunc tota bonitas actus interioris á voluntate penderet. Modo autem, quia et alii sunt voluntarii, etiam ipsi habent bonitatem, vel malitiam, secundum quod respiciunt rationem et eam in actum voluntatis diffundunt, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas, et malitia sit eadem interioris actus, et exterioris.

Pro negativa. = Videtur quod non eadem sit bonitas, et malitia actus interioris voluntatis, et actus exterioris.

1. Diversi actus habent diversam bonitatem. Sed actus interior et exterior sunt diversi actus. Ergo actus interior

et exterior habent diversam bonitatem.

Maior quia non potest idem accidens esse in diversis subjectis. Sed bonitas et malitia sunt quædam accidentia actuum. Ergo eadem bonitas non potest esse in diversis actibus.

Minor. Ubi sunt diversa principia rationis, ibi sunt diversi actus. Sed actus interioris et exterioris sunt diversa principia. Ergo sunt diversi actus.

Minor hujus. Quia principium actus interioris, est vis animæ interior apprehensiva, vel appetitiva. Principium vero actus exterioris est potentia exequens motum.

2. Actus qui perficiuntur per diversas virtutes non habent eamdem bonitatem. Sed actus interior et exterior perficiuntur per diversas virtutes. Ergo non habent eamdem bonitatem, sed diversam.

Maior, quia ipsa virtus est, *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut Philos. 2. Ethic. cap. 6. dicit. Unde si unus actus, sive unum opus est bonum per unam virtutem, et alius per aliam, alia erit bonitas unius et alia alterius.

Minor prob. Virtus intellectualis, quæ est in potentia imperante, est alia á virtute morali, quæ est in potentia imperata, ut dicitur 2. Ethic. cap. 1. Sed actus interior est bonus per virtutem intellectualem, quæ est in potentia imperante et actus exterior est bonus per virtutem moralem, quæ est in potentia imperata. Ergo alia est bonitas actus interioris, et alia bonitas actus exterioris.

3. Causa et effectus non possunt esse idem. Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, ut dictum est. Ergo bonitas actus interioris, non est eadem cum bonitate actus exterioris, aut é converso, ut dictum est art. præcedenti.

Maior, quia nihil est causa sui ipsius.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ex formali et materiali fit unum. Sed actus interior voluntatis se habet ut formale, ad actum exteriorem. Ergo actus interior, et exterior habent unam bonitatem.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Actus interior, et exterior possunt duobus modis considerari: uno modo ut sunt in genere entis: alio modo prout sunt in genere moris. In genere entis sunt duo actus. In genere vero moris, sunt unus actus, ut dictum est quæst. 18. art. 14. hic considerantur ut morales sunt, et ideo ut unum sunt.

2.ª *Distinctio.* Ea quæ sunt unum subjecto, possunt habere plures rationes bonitatis et unam tantum. Sicut medicina dulcis habet duplicem rationem bonitatis; unam quia est secundum se dulcis; alteram quia est causativa sanitatis. Medicina vero amara habet tantum unam bonitatis rationem quia est solum bona quatenus est causativa sanitatis, et propter hoc solum appetitur ab infirmo. Medicina igitur dulcis est bona, et secundum se, et in ordine ad finem. Medicina vero amara est bona tantum ex ordine ad finem. Sic est dicendum de actu interiori, et exteriori, ut sunt unum subjecto, ut morales sunt: aliquando enim sunt boni, secundum se, scilicet secundum suum genus, et circumstantias: aliquando vero sunt boni solum ex ordine ad finem ad quem ordinantur. Sicut facere eleemosynam, concionari, orare et similes actus, sunt boni secundum suum genus, et quando fiunt propter gloriam Dei, sive utilitatem proximi sunt boni ex fine. Unde duplicem habent bonitatem, scilicet ex genere et ex fine. Verberare autem seipsum de se nullam habet bonitatem moralem secundum suum genus; sed si hoc fiat, ut quis faciat pœnitentiam de peccatis suis est actus bonus tantum ex fine et sic patet distinctio.

1.ª Conclusio. Quando actus exterior est bonus, vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas, et malitia actus interioris voluntatis, quæ per se respicit finem, et actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis.

2.ª Conclusio. Quando actus exterior habet bonitatem, vel malitiam secundum se, idest secundum materiam, vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia.

Quæ conclusiones ex dictis ut manifestæ relinquuntur.

Et prima quidem ex dictis patet, quia bonitas finis primo convenit actui interioriori voluntatis, ut art. præced. dictum est, et per ipsum diffunditur in actum exteriorem. Ergo bonitas que est ex fine, eadem est, quæ convenit actui interiori, et exteriori.

Secunda vero quia bonitas, quæ convenit actui exteriori, sive cuicumque alteri actui, secundum suum genus, constituit ipsum actum in tali specie actus moralis, et facit ipsum differre á quocumque alio. Unde hujusmodi bonitas necessario est alia á bonitate cuiuscumque alterius actus.

Ergo quando actus exterior habet bonitatem ex genere, est alia á bonitate actus interioris.

3.ª Conclusio. Quando actus exteterior habet propriam bonitatem ex genere etiam quodammodo est eadem bonitas actus exterioris, et interioris.

Manifestatur, quia sicut bonitas finis redundat in actum exteriorem ex actu interiori, ita bonitas ex genere actus exterioris, redundat in ipsam voluntatem, ut superius dictum est. Sicut enim actus exterior habet bonitatem ex fine mediante actu interiori. Ita actus interior dicitur bonus, vel malus ex bonitate actus exterioris.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem quod actus interior, et exterior sunt diversi actus secundum genus naturæ, tamen sunt unum in genere, morali, et propterea possunt habere unam, et eamdem bonitatem moralem. Ad probationem dicitur quod probat actum interiorem, et exteriorem esse diversos actus in genere entis, sive secundum genus naturæ, non autem genere moris.

Ad 2. Negatur minor. Actus enim interior, et exterior per eamdem virtutem sunt boni, et per idem vitium sunt mali; per virtutem enim prudentiæ perficiuntur quicumque actus, sive interiores, sive exteriores spectantes ad prudentiam. Sicut per eamdem artem regulantur actus interiores et exteriores artificis, qui spectant ad suam artem. Ad prob. dicitur quod virtutes intellectuales et morales non ponuntur ad hoc, ut virtutes intellectuales perficiant actus interiores, et virtutes morales perficiant actus exteriores, cum unaquæque virtus perficiat utrosque actus ad ipsam pertinentes. Sed ad hoc, ut virtutes intellectuales sint circa actus, qui sunt circa finem, sive sint interiores, sive exteriores; et virtutes morales ponuntur ad hoc, ut perficiant actus, qui sunt circa ea, quæ sunt ad finem, sive interiores, sive exteriores.

Ad 3. Dicitur ad maiorem quod causa est duplex univoca, et analoga. Unde aliquid potest derivari ab aliquo in aliquid dupliciter. Uno modo, ut á causa univoca. Alio modo ut á causa analoga. Sicut calor derivatur ab igne generante, in ignem genitum, ut á causa univoca. Et sanitas animalis derivatur ab animali in medicinam, et urinam, ut á causa analoga. Illud igitur, quod est ab aliquo in aliquid tamquam á causa univoca, licet possit esse idem secundum speciem, tamen secundum numerum non est idem. Quamvis enim calor, qui est ex igne genito, sit specie idem cum calore, qui est in igne generante, tamen numero differt ab eo. Quod vero est ab aliquo

tamquam á causa analoga, potest idem numero esse in utroque, sicut eadem numero sanitas, quæ est formaliter in animali, est in medicina causaliter, et in urina ut in signo. Tunc ad minorem dicitur quod bonitas actus exterioris, quæ est ex fine, est ex actu interiori, et bonitas actus exterioris, quæ est ex genere, derivatur in actum interiorem tamquam ex causis analogis, et ideo eadem bonitas numero est in utroque, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, et malitia supra actum interiorem.

Pro negativa.=Videtur quod exterior actus non addat in bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

1. Solus actus interior voluntatis remuneratur á Deo pro bono, et condemnatur pro malo, et non exterior.

Ergo actus exterior non addit in bonitate, vel malitia, supra actum interiorem.

Antec. prob., quia Chrysost. dicit super Matth. homil. 19. *voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant, quia justus est Deus.

Conseq. prob., quia malum, vel bonum, magis est æstimandum secundum Dei, quam secundum judicium hominum.

2. Una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus. Ergo actus exterior non addit in bonitate, vel malitia super actum interiorem.

Conseq. prob., quia augmentum fit per additionem unius ad alterum.

3. Illud cujus bonitas tota derivatur ab altero, non addit ad bonitatem ejus á quo derivatur. Sed bonitas actus exterioris tota derivatur quandoque á bonitate actus interioris, et quandoque è converso. Ergo bonitas actus exterioris, non addit ad bonitatem actus interioris, nec é converso.

Maior prob., á simili. Ideo enim bonitas creaturarum nihil addit supra bonitatem divinam, quia bonitas creaturæ tota á bonitate divina derivatur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Si per actum exteriorem nihil additur de bonitate, vel malitia, qui habet bonam voluntatem frustra facit opus bonum, aut desistit á malo opere, quod est inconveniens.

Conseq. prob., quia omne agens intendit consequi bonum, vel vitare malum.

Determinatio.

Distinctio. Actus exterior, ut dictum est, duplicem habet bonitatem, scilicet quæ competit sibi secundum suum genus, et circumstantias: et quæ convenit ei ex ordine ad finem.

1.ª Conclusio. Si loquamur de bonitate, quam actus exterior habet ex bonitate finis, actus exterior nihil addit ad bonitatem actus interioris, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem, in bonis, vel peiorem in malis.

Prima pars prob., quia bonitas quæ est ex fine, eadem est actus interioris, et exterioris.

Altera pars declaratur. Tripliciter enim contingere potest ut ipsa voluntas fiat melior, vel peior per respectum ad actum exteriorem. Primo secundum numerum: puta cum aliquis vult facere aliquid bono, vel malo fine, et non facit, et postea vult, et facit, tunc ex actu exteriori fit melior vel peior, quia multiplicatur ipse actus interior voluntatis. Secundo, quantum ad extensionem: puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine, vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit, alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat, manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono, vel ma-

lo, et secundum hoc est peior, vel melior. Tertio, secundum intensionem: sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles, vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum, vel malum, tanto est melior, vel peior.

2.ª Conclusio. Si loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam, et proprias circumstantias, addit ad bonitatem, vel malitiam voluntatis.

Prob. Quod comparatur ad actum interiorem voluntatis, ut terminus et finis ipsius actus, addit ad bonitatem ipsius voluntatis. Sed actus exterior secundum bonitatem, quam habet ex materia, et debitis circumstantiis, comparatur ad actum voluntatis interioris, ut terminus, et finis ipsius actus interioris voluntatis. Ergo bonitas hæc actus exterioris, addit ad bonitatem actus interioris voluntatis.

Maior, quia omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc quod finem consequitur, vel attingit terminum. Unde non erit perfecta voluntas simpliciter, nisi sit talis, quæ opportunitate data, operetur.

3.ª Conclusio. Si voluntati desit possibilitas operandi ipsa voluntate in se existente perfecta, ut operaretur si posset, tunc voluntas careret perfectione simpliciter; sed tamen propter hoc non tollitur aliquid de præmio, et de pœna debita tali actui, etiam si non sit perfectus simpliciter.

Prob. Quod est involuntarium, non tollit præmium nec pœnam. Sed carentia talis perfectionis, in tali casu est simpliciter involuntaria. Ergo per carentiam talis perfectionis in tali casu, non tollitur aliquid de præmio actus boni, vel de pœna actus mali.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod Chrysost. loquitur quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad 2. Dicitur quod si sermo sit de bonitate, quam actus, tum interior, tum exterior habent ex fine, conceditur totum argumentum: est enim pro prima conclusione in corpore posita. Si vero sit sermo de bonitate, quæ convenit actui exteriori ex suo genere; falsum est antecedens. Non enim est una bonitas ex genere, quæ convenit utrique actui, ut dictum est.

Ad 3. Negatur minor de bonitate, quæ convenit actui exteriori ex materia, et circumstantiis. Illa enim non derivatur ex actu interiori, sed potius é converso. Unde argumentum concludit solum de bonitate, quæ est ex fine.

ARTICULUS V.

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.

Pro affirmativa.=Videtur quod eventus sequens aliquid addat ad bonitatem, vel malitiam actus.

1. Quod continetur in virtute alicujus, sicut effectus continetur, et præexistit in virtute causæ, addit aliquid de bonitate, vel malitia ad id, in cujus virtute præexistit. Sed eventus sequens continetur, et præexistit in actibus, et eos consequitur, sicut effectus causam. Ergo eventus sequens addit aliquid de malitia, vel bonitate ad actum exteriorem.

Maior prob., quia cum virtus sit, quæ bonum facit habentem, unumquodque judicatur bonum, vel malum ex sua virtute. Unde si actus continet sua virtute eventum, judicandus erit actus bonus, vel malus ex eventu.

2. Bona quæ faciunt auditores propter predicationem auditam, redundant in meritum ipsius prædicatoris. Ergo eventus sequens addit aliquid de bonitate ad actum exteriorem.

Antec. prob., per id quod dicitur ad

Philip. 4. quibus, quia profecerant per prædicationem Pauli, dicebat ipse. *Fratres mei charissimi, et desideratissimi, gaudium meum, corona mea.*

Conseq., quia hujusmodi bona sunt quidam effectus provenientes ex prædicatione ipsius prædicatoris.

3. Illud propter quod additur pœna, addit et culpam. Sed propter eventum malum sequentem additur pœna. Ergo addit et culpam, sive malitiam.

Maior, quia dicitur Deut. 25. *pro mensura delicti, erit et plagarum modus.*

Minor, quia Exodi 21. dicitur quod *si bos fuerit cornupeta ab heri, et nudius tertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum, aut mulierem, et bos lapidibus obruetur, et dominum illius occidet*: non autem occideretur, si bos non occidisset hominem etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

4. Si aliquis ingerat causam mortis percutiendo, vel sententiam ferendo; si sequatur mors; contrahit irregularitatem; si non sequatur, non contrahit. Ergo eventus sequens addit aliquid de malitia, vel bonitate.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Eventus sequens non facit actum malum, qui erat bonus, nec bonum qui erat malus. Puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum nihil deperit ei, qui eleemosynam facit. Et similiter si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille, qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Eventus aut est præcogitatus ipsi actui, aut non est præcogitatus.

2.ª *Distinctio.* Eventus dupliciter potest se habere ad actum. Quidam enim sequitur ex ipso actu per se et ut in pluribus. Quidam vero sequitur actum per accidens, et ut in paucioribus.

1.ª Conclusio. Eventus præcogitatus manifestum est quod addit bonitatem vel malitiam ad actum exteriorem.

Prob. Illud ex quo voluntas operantis redditur magis ordinata in bono, vel magis deordinata in malo, addit actui malitiam, vel bonitatem. Sed ex eventu præcogitato redditur voluntas vel magis ordinata si eventus sit bonus, vel magis deordinata, in malis. Ergo eventus præcogitatus addit actui malitiam, vel bonitatem.

Prob. minor. Nam cum quis volens operari, cogitat quod ex opere suo multa bona possunt sequi, et ex hoc animatur ad operandum, profecto talis actus perfectior est, quam si ex eo illa bona non sequerentur. Et iterum si quis volens operari aliquid, cogitat ex opere illo multa sequutura mala, et propter hæc non desistit ab illa operatione, ex hoc appareret voluntatem ejus esse magis deordinatam.

2.ª Conclusio. Si eventus sequens non sit præcogitatus, sed tamen sit talis, ut sequatur ex actu per se, et ut in pluribus, addit malitiam, vel bonitatem actui.

Ostenditur. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem ex quo nata sunt plura mala sequi.

3.ª Conclusio. Si eventus non sit præcogitatus et non sequatur per se, et ut in pluribus á tali actu, non addit malitiam vel bonitatem actui.

Probatur, quia non datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod maior est vera de eo quod continetur in virtute alicujus per se, non autem de his quæ continentur solum per accidens. Et ad probationem similiter dicitur, quod unum-

quodque judicatur bonum ex eo quod continetur in sua virtute, non quocumque modo, sed per se. Unde argumentum probat solum quod eventus per se sequens ex effectu addat bonitatem vel malitiam actui.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod bona quæ auditores faciunt consequuntur ex prædicatione doctoris sicut effectus per se: unde redundant in præmium prædicatoris, et præcipue quando sunt præintenta.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod propter eventum sequentem additur pœna, quando eventus sequitur per se á tali causa non autem quando sequitur per accidens, et non est præcogitatus. Ad probationem igitur minoris dicitur, quod eventus ille de quo ibi scriptura loquitur, per se sequitur ex tali causa; et iterum ille eventus ponitur ut præcogitatus, et ideo imputatur ad pœnam.

Ad 4. Dicitur ad consequentiam, quod irregularitas non est pœna sequens culpam; sed sequitur factum propter aliquem defectum Sacramenti. Et ideo ex contractione vel non contractione irregularitatis, non potest argui maior vel minor malitia vel bonitas in actu, propter quem contrahitur.

ARTICULUS VI.

Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

Pro affirmativa =Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus.

1. Unus motus continuus potest esse bonus et malus. Sed unus actus est unus motus continuus. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

Maior, quia si aliquis continue ad Ecclesiam vadens primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire, erit actus primo malus, postea bonus.

Minor, quia Philosophus 5. Phys. tex. 39. dicit, quod motus est unus qui est continuus.

2. Actio potest esse mala, ut fuit actio Judæorum, et passio bona, ut fuit passio Christi. Sed *actio et passio sunt unus motus*, ut dicitur 3. Phys. tex. 14. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Actio servi, quam operatur ex voluntate domini, potest esse bona et mala simul. Sed hujusmodi actio est una. Ergo una potest simul esse bona et mala.

Maior probatur, quia potest esse bona ex intentione domini, et mala ex intentione servi, vel é converso.

Minor. Actio principalis agentis et instrumenti est una. Sed actio domini et servi est actio principalis, scilicet domini agentis; et instrumenti, scilicet servi. Ergo actio domini et servi est una.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Contraria non possunt esse in eodem. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Actus qui est unus in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus.

2.ª Conclusio. Actus unus in genere naturæ, sed multiplex in genere moris, potest esse bonus et malus.

Hæ conclusiones declarantur. Pro quo est sciendum, quod nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus. Sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et quia actus humanus refertur ad duplex genus, ut alias dictum est, scilicet ad genus naturæ et ad genus moris, potest esse unus in uno genere, et multiplex in alio, et é converso. Sicut continua ambulatio ad Ecclesiam, est unus actus in genere naturæ, cum sit unus motus. In genere tamen moris potest esse multiplex, si sci-

licet in principio vadat quis propter inanem gloriam, et postea ut Deo inserviat. Et similiter ex altera parte, actus interior et exterior sunt duo actus in genere naturæ; tamen in genere moris sunt unus actus, ut dictum est articulo 3. hujus quæstionis. Si igitur accipiatur humanus actus, prout est unus in genere naturæ et multiplex in genere moris, manifestum est quod poterit esse in genere moris bonus et malus bonitate vel malitia morali. Si vero accipiatur, ut est unus in genere morum, non poterit simul esse bonus et malus moraliter. Ex quibus remanent manifestatæ ambæ conclusiones.

Secundam probat primum argumentum, quo ostenditur, quod unus actus in genere naturæ potest esse bonus et malus in genere moris, et similiter secundum argumentum idem probat.

Prima vero conclusio probatur evidentissime per argumentum pro negativa inductum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Prout potest tangere secundam conclusionem, dicitur ad maiorem, quod unus motus continuus potest esse bonus et malus moraliter, quia licet talis motus sit unus naturaliter, moraliter tamen non est unus.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod actio et pasio sunt unus motus in genere naturæ, non moris. Et ideo potest una esse bona, et alia mala, quatenus voluntariæ sunt.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod actio servi potest dupliciter considerari: uno modo, quatenus procedit ex domini mandato; et sic est actus domini, et non potest fieri bonus vel malus per bonam vel malam intentionem servi: alio modo, ut procedit ex voluntate servi, et tunc si servi intentio est bona, bona erit actio si habeat alia ad bonitatem requisita: si est mala, mala erit etiam actio. Unde quando servus operatur ut merum instrumentum domini, est una actio; sed non potest esse bona, et mala, sed talis, qualis est á domino intenta.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 20.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod bonum, et malum morale per prius consistit in voluntate, quam in actu exteriori. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Matth. 12 " Facite arborem bonam, et fructus ejus bonos. » Et cap. 15. " De corde exeunt cogitationes malæ, homicidia, adulteria, fornicationes, » etc. Dicendo enim *arborem*; idest voluntatem prius faciendam esse bonam, posteaque fructus ejus bonos; item de corde exire, scilicet ad extra, fornicationes, adulteria, etc. scholasticis theologis ad sensum planum demonstrat, quod bonitas, atque malitia in actu voluntatis prius est, quam in actu exteriori. *Secundo* vides: quomodo ex his etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod non tota bonitas, et malitia actus exterioris dependet ex voluntate, idest quod actus exterior bonitatem quamdam, et malitiam secundum se, vel circumstantias habet, præter malitiam, et bonitatem, quam habet ex dependentia á voluntate. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* Ex eo enim, quod quædam nulla bona voluntate possunt bene fieri, patet, quod illa mala habent malitiam seorsum á malitia, quam habent á voluntate. Cum enim talia á voluntate nullam malitiam habere, imo bona voluntate fieri, præsupponantur: constat, quod, si non possunt bene fieri, habeant suam malitiam aliunde, quam á voluntate. A scrip-

turis vero per hoc, quod dicitur Luc. 6. " Unaquæque arbor de fructu suo cognoscitur, » et Matth. 7. " A fructibus eorum cognoscetis eos. » Per fructus enim intelligit opera bona, vel mala. Patet autem, quod voluntatem hominis intus existentem nemo videre potest juxta illud Hierem. 17. " Pravum est cor hominis, et quis cognoscet illud? » Si ergo actus exterior nullam bonitatem haberet præter illam, quam habet á voluntate, sequeretur, quod ejus bonitas, et malitia non posset á nobis cognosci, cum voluntatis actus interior sit nobis ignotus: sequeretur et ultra, quod Dominus nihil, imo falsum, impossibileque dixisset in ly *á fructibus eorum cognoscetis eos*, i1, quod est maxima blasphemia. Necesse est igitur dicere, quod isto suo dicto Dominus quamdam bonitatem, et malitiam esse in actu exteriori notificavit, quæ á nobis cognosci potest, et consequenter quæ á voluntate, ut sic, non dependet. Item per ly " manifesta sunt opera carnis, quæ sunt, etc. qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. » Dicuntur enim manifesta, et excludere. scilicet manifeste, á regno Dei, quia malitiam ejus inesse manifestum est nobis. Hoc autem non esset, si tota eorum malitia dependeret á voluntate. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina hæc etc.

Ex art. 3. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod eadem est bonitas actus exterioris, et actus interioris. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 10. " Quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum, in nomine Discipuli : Amen dico vobis, non perdet mercedem suam. In nomine (inquit) Discipuli, » hoc est, in nomine meo, quia Christi estis ; sunt enim relativa Discipulus, et Magister : præter quod *Marc. nono* sic, quasi per expositionem, habetur. Vide ergo bonitatem actus interioris voluntatis in ly *in nomine Discipuli;* Vide bonitatem actus exterioris in ly *dederit Calicem aquæ frigidæ tantum*. Clarum est, quod dare ad bibendum Calicem aquæ frigidæ tantum non dicit secundum se actum meritorium, imo est secundum speciem suam actus indifferens, qui scilicet potest bono, et malo animo fieri, q. 18. ar. 8. bonitatem igitur suam, præsertimque meritoriam, actus iste exterior habet ex hoc solum, quod ordinatur ad aliud, idest ad hunc finem, scilicet faciendi rem gratam Christo hujus Discipuli magistro, et propter hoc, quod amore Christi datur, mercedem recipit. Unam itaque solum, eamdemque bonitatem esse utriusque actus tum exterioris, tum interioris, affirmavit ibi Dominus, si scholastica lingua præsentis propositi utatur, sed, et quare in utroque sit eadem bonitas, connotavit, quia scilicet unus ipsorum non est bonus, nisi ex ordine ad alterum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo :* quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis insinuatum fuisse, quod actus exterior addit ad bonitatem, vel malitiam actus interioris. Ut Matth. 5. " Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio, qui dixerit racha, reus erit concilio, qui dixerit fatue, reus gehennæ ignis. » Actus enim hic exterior, scilicet dicere racha, vel dicere fatue, addit ad malitiam actus hujus interioris, scilicet irascendi. Nisi enim adderet in malitia super eam, non adderet in pœna ipsi malitiæ debita: ut patet. Addit autem pœnam, quia dicere racha, fert secum esse reum concilio, et dicere fatue, fert secum esse reum gehennæ ignis, quorum utrumvis est pœna major, quam esse reum judicio, quæ assignabatur ei, qui irascitur fratri suo. *Secundo* igitur habes: quomodo et per articuli ipsius rationem, et per hanc Evangelii authoritatem, interimas hæresim *Antinomorum* dicentium. Operum legem esse rejiciendam, et *Buceri* dicentis. Omnium nostrorum operum nullam habendam esse rationem. Contra hujusmodi hæreses vide veritates aureas super totam legem veterem. Gen. 2. concl. 6. et Num. 14. concl. 9. Item Deut. 6. concl. 8. et c. 28. concl. 2. et 3. *Tertio* vides : quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod eventus sequens addit, et non addit ad bonitatem, vel malitiam actus, ad quem sequitur. Quod addat: ut 1. Thessal. 5. " Noveritis eos, qui laborant inter vos, et præsunt vobis in Domino, et monent vos, ut

habeatis illos abundantius in charitate propter opus illorum. » Ac si aperte dicat: Ex opere illorum, qui vel laborant inter vos, vel præsunt vobis in Domino, vel monent vos, sequuntur multa bona, et ideo abundantiori honore charitativo, tamquam ex hoc eventu meliores illos judicantes, debetis illos prosequi. Simile sentiendum est de dicto 1. Tim. 5. " Qui bene præsunt, presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime qui laborant in verbo, et doctrina. » Simile dic ibi 2. " Hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt, et alios docere. » Ex eventu enim secuturo reputantur meliores illi presbyteri docentes, quam qui actualiter non docent; et commendantes doctrinam auditoribus idoneis futuris ad alios docendos, quam commendantes ipsam auditoribus non ad hoc idoneis. Ex præmissis scripturis arg. tu ab oppositis quoque de docentibus pestifera, quod scilicet de eventu secuturo, idest ex natura doctrinæ talis sequenti pejores judicandi sunt illi, et consequenter majori supplicio, atque ignominia digni, quam alii similes non docentes: ut de heresiarchis respectu aliorum hæreticorum. Apostolus ergo per illa, si scholasticam linguam assumat, dixit; Eventus per se ad actum aliquem sequens addit bonitatem, vel malitiam super ipsum actum. Quod autem non addat, insinuatur Ezech. 33. " Si anunciante te ad impium, ut á viis suis convertatur, non fuerit conversus á via sua, ipse morietur in iniquitate sua, porro tu animam tuam liberasti. » Per hoc enim, quod non conversio auditoris á peccato actum prædicatoris de se bonum non reddit malum, monstratur universaliter, quod eventus per accidens ad actum aliquem sequens non addit malitiam, nec bonitatem super actum ipsum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, doctrina præsens angelica vicissim declaretur etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod unus actus potest, et non potest esse bonus, simulque malus. Quod possit, insinuatur per hoc, quod dicitur Job 1. " Dixit ergo Dominus ad Satan. Ecce universa, quæ habet, in manu tua sunt. Egressusque est Satan á facie Domini. » Item c. 2. " Ecce in manu tua est. Egressus igitur Satan á facie Domini. » Non enim eadem intentione, scilicet bona, qua Dominus tentandi licentiam dedit, executus est Satan illam, sed intentione mala, id. quod notanter significatur per ly *egressus á facie Domini*, et consequenter per hoc ostenditur, quod idem actus tentationis fuit bonus ex parte Domini, et malus ex parte diaboli. Simile profecto ei, quod in *minori* argumenti *tertii* dicebatur. Quod vero possit, insinuatur per hoc, quod dicitur Matth. 7. " Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere: » unde enim arbor, idest voluntas bona, dum manet bona, non potest actum malum producere, neque mala, dum manet mala, bonum: constat, quod idem actus non potest esse bonus, et malus. Nam bonus nonnisi ab arbore bona, et malus nonnisi á mala producitur, et consequenter actus de necessitate est plures numero morali, si debeat esse bonus, et malus. Alioquin arbor bona non produceret solummodo fructum bonum, neque mala solummodo malum, quoniam fructus ille moraliter unus, qui ponitur esse bonus, et malus, ab arbore una, sive bona, sive mala, produceretur. Unde, si esset bona, aliquid mali, si autem esset mala, aliquid boni faceret, id, quod est contra sanctum Evangelium Per sententiam ergo illam Matth. 7. Scriptura, tamquam scholastice loquens, dicit, quod fructus, idest actus unus, cum ab aliqua duarum arborum procedat, non potest simul esse bonus, et malus. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO VIGESIMA PRIMA,

DE IIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS VEL MALITIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiæ: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Secundo, utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Tertio, utrum habeat rationem meriti vel demeriti.

Quarto, utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Pro negativa. = Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati.

1. Peccatum in natura non est actus. Ergo nec in moralibus actus aliquis habet rationem peccati.

Antecedens probatur, quia peccatum in natura est monstrum. Monstra autem non sunt actus, sed quædam res genitæ præter ordinem naturæ.

Consequentia probatur, quia ea quæ sunt secundum artem et rationem, imitantur naturam, ut patet 2. Physic. tex. 82.

2. Peccatum accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum á natura vel arte, ut dicitur 2. Physic. tex. 82. Sed bonitas et malitia actus humani maxime consistit in intentione et prosecutione finis. Ergo malitia moralis actus non inducit rationem peccati.

Declarantur præmissæ: peccatum enim in naturali generatione accidit ex hoc quod non generatur id quod intenditur á generante, puta si homo generans non generet hominem, sed monstrum. Et in arte accidit peccatum ex hoc quod ex actione artificis non sequitur quod artifex intendebat. Sicut si pictor intenderet faceret imaginem, sive figuram bobis, et facere figuram ursi.

Ex quo patet quod peccatum in natura vel arte, est ex hoc quod agens secundum naturam vel artem, non consequitur suum effectum et finem quem intendebat. In moralibus autem tunc actus est malus, quando operans consequitur finem quem intendit. Puta malum, actus latronis consistit in hoc quod intendit tollere aliena, et in hoc quod ea tollit. Unde ista malitia moralis actus non poterit habere rationem peccati, cum ratio peccati consistat in non attingendo finem.

Potest hoc argumentum etiam sic formari. Malitia actus quæ consistit in intentione et prosecutione finis, non habet rationem peccati. Sed malitia actus moralis maxime consistit in intentione et prosecutione finis. Ergo malitia actus humani non habet rationem peccati.

Maior probatur, quia peccatum accidit ex hoc quod non pervenitur ad finem, ut in naturalibus patet, sicut dictum est.

3. Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset malum, ibi esset peccatum. Sed hoc est falsum. Ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, non habet rationem peccati.

Falsitas consequentis, sive minor, probatur quia pœna habet rationem mali, sed non peccati.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod discordat á lege æterna, habet rationem peccati. Sed actus humanus, inquantum malus, discordat á lege æterna. Ergo actus humanus, inquantum malus, habet rationem peccati; et inquantum bonus, habet rationem rectitudinis:

Maior, quia Augustinus 22. contra Faustum c. 27. dicit, quod *peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum contra legem æternam.*

Minor, quia bonitas actus humani principaliter dependet á lege æterna, ut dictum est quæstione 19. art. 4. et per consequens malitia ejus in hoc consistit, quod discordat á lege æterna.

Determinatio.

Conclusio. Actus humanus, inquantum est bonus, habet rationem rectitudinis; et ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Probatur. Actus qui procedit in finem secundum ordinem rationis et legis æternæ, est rectus; et quando ab hac rectitudine declinat, habet rationem peccati. Sed omnis actus humanus est bonus, ex hoc quod concordat rationi et legi æternæ: et malus, per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis æternæ. Ergo actus humanus, ex hoc quod est bonus, habet rationem rectitudinis; et ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Maior manifestatur. Pro quo est sciendum, quod non omne malum habet rationem peccati, nec omne bonum habet rationem recti. Bonum enim dicitur omne illud in quo invenitur aliqua ratio bonitatis. Rectum autem dicitur solum illud quod secundum rectam rationem ordinatur in aliquem finem. Et similiter malum dicitur privatio boni á quocumque: peccatum vero proprie consistit in actu qui agitur propter aliquem finem, cum non habet proprium ordinem ad illum finem. Ratio igitur rectitudinis et peccati invenitur solum in actibus qui aguntur propter aliquem finem, ad quem si secundum debitum ordinem tendant habent rationem recti: si non secundum debitum ordinem, habent rationem peccati.

Sed ad videndum an secundum debitum ordinem actus in finem procedat, vel non necessaria est aliqua regula per quam mensuretur hujusmodi debitus ordo actus tendendi in finem: et ille actus erit rectus, qui secundum debitam regulam tendit in finem et ille actus erit peccatum, qui exit ordinem et regulam mensurantem.

Actus autem qui fiunt propter aliquem finem, sunt in duplici differentia. Quidam sunt á natura, et dicuntur naturales: quidam vero sunt á voluntate, et dicuntur humani, sive voluntarii: et in utrisque invenitur regula tendendi secundum debitum ordinem in finem: regula enim in actibus naturalibus est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit á virtute naturali, secundum naturalem inclinationem in finem tunc servatur rectitudo in ipso actu, quia medium non exit ab extremis scilicet ab ordine principii activi in finem et dicitur rectus. Quando vero aliquis actus recedit á tali rectitudine, tunc incidit ratio peccati in actu naturali. Regula vero in his quæ aguntur per voluntatem, proxima quidem est ratio humana, suprema autem est lex æterna. Unde actus humanus qui conformiter ad rationem humanam et æternam legem tendit in finem, habet rationem rectitudinis: vel si non procedat conformiter ad rationem et legem æternam, habet rationem peccati.

Minor vero patet ex dictis quæst. 19.

Aliter et melius probatur conclusio. Omnis actus qui secundum debitum ordinem, et conformiter ad debitam regulam tendit in finem, habet rationem rectitudinis; et qui secundum debitam regulam et ordinem non tendit in finem, habet rationem peccati. Sed omnis actus humanus, inquantum bonus, tendit ad finem, secundum debitam regulam et ordinem; et inquantum malus, deviat á debita regula. Ergo omnis actus humanus inquantum bonus, habet rationem rectitudinis; et inquantum malus, habet rationem peccati.

Maior prob., quia rectum non dicitur

quodcumque bonum, sed bonum actus tendentis debito ordine in finem. Et peccatum non est quodcumque malum, sed malum quod est ex tendentia in finem, sine debito ordine.

Minor, quia debita regula secundum quam actus humani debent tendere in finem, est et ratio naturalis, ut regula, proxima; et suprema est lex æterna ad differentiam actuum naturalium, in quibus ipsa vis naturalis est regula. Actus igitur humanus, quando tendit in finem secundum ordinem rationis et æternæ legis, habet rationem rectitudinis: qui vero non tendit sic in finem, habet rationem peccati.

Unde sic probatur minor in forma. Actus humani qui tendunt in finem, secundum ordinem rationis et æternæ legis, tendunt secundum debitam regulam Sed actus humani, inquantum boni sunt conformes rationi et divinæ legi; et inquantum mali, ab illa deviant. Ergo inquantum boni tendunt secundum debitam regulam in finem, et inquantum mali ab ea deviant.

Maior hujus patet, quia ratio et lex æterna sunt propria regula humanorum actuum ad differentiam actuum naturalium, quorum regula est ipsa naturalis operativa virtus.

Minor vero hujus patet ex dictis q. 19.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antecedens. Peccatum enim, etiam in natura, est actus non debite tendens in finem secundum suam regulam. Ad probationem dicitur, quod monstrum dicitur peccatum causaliter, inquantum productum est ex peccato existente in actu naturæ.

Ad 2. Dicitur, quod finis tum in naturalibus, tum in voluntariis est duplex. Finis ultimus et propinquus. Finis ultimus in naturalibus est ultima perfectio rei genitæ: in voluntariis vero est ipsa beatitudo. Finis autem propinquus in naturalibus est quæcumque alia perfectio rei genitæ; et in voluntariis, quæcumque alia delectatio citra ultimam felicitatem.

Tunc dicitur ad maiorem, quod peccatum in natura non accidit ex hoc quod per actum non perveniatur ad aliquem finem; natura enim in generatione monstri format aliquid. Sed peccatum accidit in natura ex eo quod non consequitur ultimam perfectionem rei generatæ. Hoc etiam est quod facit peccatum in voluntariis: peccat enim agens per voluntatem, quia licet consequatur aliquem finem; tamen quia talis actus per quem consequitur illum finem, non est ordinabilis ad ultimum finem, propterea actus est inordinatus, et per hoc habet rationem peccati.

Et ad aliam formam dicitur ad maiorem, quod malitia quæ consistit in intentione et prosecutione finis non ordinabilis ad proprium finem, est peccatum. Unde in hoc sensu negatur maior. Ad probationem dicitur, quod peccatum accidit ex hoc quod non pervenitur ad finem ultimum, non autem ex hoc, quod non perveniatur ad aliquem finem. Et quia malitia actus humani consistit in consecutione indebiti finis, ideo habet rationem peccati.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod pœna habet rationem quidem, non tamen rationem peccati. Nam peccatum consistit in hoc quod aliquid non tendit in finem secundum debitum ordinem; et quia unumquodque tendit in finem per proprium actum, ideo in actu consistit ratio peccati: et quia pœna non respicit actum, sed personam peccantis, ideo pœna est malum, sed non peccatum.

ARTICULUS II.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

Pro negativa.=Videtur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

1. In actibus naturalibus contingit malum, quod est peccatum, ut dictum est articulo præcedenti; et tamen hujusmodi naturales actus non sunt culpabiles, si sint mali; nec laudabiles, si sint boni, ut dicitur 3. Ethic. cap. 5. Ergo nec actus voluntatis, inquantum bonus, habet rationem laudabilis, nec inquantum malus, habet rationem culpabilis.

Consequentia probatur, quia ratio et ars naturam imitantur.

2. Non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum secundum artem facit. Ergo nec actus moralis ex hoc quod est malus, habet rationem culpæ.

Antecedens probatur, quia ad industriam artificis pertinet quod possit facere bonum opus, et malum cum voluerit.

Consequentia probatur, quia sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis, ut dicitur 2. Physic. tex. 82. *peccat enim grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem.*

3. Quod diminuit vel tollit rationem culpæ, non facit ut aliquid habeat rationem culpabilis. Sed malum tollit vel minuit rationem culpæ. Ergo actus, inquantum malus, non habet rationem culpabilis.

Minor infirmitas et impotentia tollit vel saltem minuit rationem culpæ. Sed *malum est infirmum et impotens*, ut dicit Dionysius c. 4. de divinis nominibus. Ergo malum tollit vel minuit rationem culpæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus virtutum sunt laudabiles, et contrarii sunt vituperabiles. Sed actus humani, inquantum boni sunt actus virtutis, et inquantum mali sunt contrarii actibus virtutum. Ergo actus humani, inquantum boni, sunt laudabiles, et ut mali, sunt culpabiles.

Utraque præmissa est Philosophi 2. Ethic. cap. 6.

Determinatio.

Conclusio. Bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ.

Probatur. Actus soli qui sunt ab agente habente dominium sui actus, habent rationem laudis vel culpæ. Sed omnes et soli actus voluntarii sunt ab agente habente dominium sui actus. Ergo actus soli voluntarii habent rationem laudis vel culpæ.

Maior manifestatur. Nam sicut malum in plus se habet quam peccatum, ut dictum est articulo præcedenti; ita peccatum in plus se habet quam culpa. Unde sicut non omne malum est peccatum, ita non omne peccatum est culpa. Solum enim illud peccatum est culpa, quod imputari potest agenti: culpari enim nihil aliud est quam imputari alicui malitiam sui actus, et laudari est imputari bonitatem sui actus. Non potest autem alicui imputari malitia vel bonitas sui actus, nisi habeat sui actus dominium. Unde in forma sic ostenditur maior.

Illi soli actus per quos potest agens culpari vel laudari, habent rationem culpæ vel laudis. Sed per solos actus qui sunt in potestate agentis, potest ipsum agens culpari vel laudari; quia scilicet ei imputantur. Ergo soli actus qui sunt ab agente voluntario, sunt digni laude vel vituperio.

Minor principalis rationis probatur, quia agens habet dominium sui actus per voluntatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de actibus naturalibus et voluntariis, quia agens naturale est determinatum ad unum, et non habet potestatem sui actus, sicut agens voluntarium, et in hoc ratio superexcedit ipsam naturam.

Ad 2. Dicitur, quod in actu artis contingit dupliciter esse malum vel peccatum. Uno modo, per deviationem á fine particulari intento ab artifice: puta si

artifex intendat facere bonum opus, et faciat malum, vel intendat facere malum, et faciat bonum; et hoc peccatum est proprium arti. Sicut si pictor intendat facere pulchram figuram, et faciat turpem; vel si intendat facere turpem, et faciat pulchram, peccat secundum artem. Si vero intendat facere malum opus, puta turpem vel non proportionatam figuram, non dicetur peccare secundum artem, quia facit id quod secundum artem facere intendit, scilicet turpem figuram. Alio modo potest esse peccatum in actu artis, per deviationem á fine communi humanæ vitæ. Sicut quando artifex facit aliquod malum opus, puta turpem vel non proportionatam figuram, ad hoc ut aliquem decipiat: quod enim faciat turpem figuram quam facere intendit, non peccat secundum artem, quia facit quod intendit; sed peccat ex hoc quod per hanc figuram intendit decipere alium; et hoc peccatum est artificis, non ut artifex, sed ut homo. Potest igitur artifex peccare ut artifex; et homo ut artifex peccat, quando ejus actio deviat á fine artis, ut quando intendit facere aliquid secundum artem, sive bonum, sive malum, et facit aliud. Ut homo vero peccat, quando ejus actio deviat á fine communi totius humanæ vitæ; sicut quando per actionem artis intendit aliquem decipere. Ad antecedens igitur dicitur, quod si artifex faciat aliquod malum vel peccatum, ut artifex est, culpatur ut artifex; si enim artifex intendat facere pulchram picturam, et faciat turpem, culpatur ut artifex, nec hoc pertinet ad ejus industriam, sed ad ejus ignorantiam et defectum. Si vero intendat facere turpem figuram, et faciat, non culpatur ut artifex, quia facit quod intendebat facere; unde ad ejus industriam hoc pertinet: sed tamen si hoc ordinet ad decipiendum culpatur, non ut artifex, sed ut homo. Absolute igitur negatur antecedens; artifex enim faciendo malum, semper culpatur, vel ut artifex, vel ut homo. Et ad probationem dicitur, quod quando aliquid ex industria facit, non peccat secundum artem, et ideo ut artifex non culpatur; potest tamen culpari ut homo, si opus quod facit malum secundum artem, ordinet ad malum finem, puta ad decipiendum.

Vel dicitur secundo concesso antecedente in sensu in quo probatur, quod quando artifex ex industria malum facit, non culpatur. Negatur consequentia, scilicet quod ex hoc quod non culpatur actus artis malus, nec moralis malus culpari debeat; et ratio est, quia actus artis, ut sic, ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid á ratione inventum. Actus vero moralis ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Unde quando artifex non deviat á fine particulari suæ artis, sive bonum, sive malum operetur, non culpatur, quia scilicet facit quod secundum artem facere intendit; et si hanc suam actionem non ordinet ad aliquem malum finem moralem, puta ad decipiendum, nullo modo culpatur; si vero ordinet ad malum finem, culpatur non ut artifex, sed ut homo. In moralibus autem aliter accidit; cum enim actus moralis semper ordinetur ad finem communem totius vitæ humanæ, si sit malus semper habet rationem culpæ, utpote qui deviat á suo fine. Et propterea actus artis, etiam malus, potest non culpari, imo ex industria artis procedere et laudari, et actus moralis semper, si sit malus, culpatur.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur ad maiorem, quod infirmitas quæ non subjacet potestati hominis, minuit culpam, non autem illa quæ subjacet potestati hominis, qualis est infirmitas quæ est in voluntariis.

ARTICULUS III.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti.

Pro negativa.— Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti

vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam.

1. Ea tantum habent rationem meriti vel demeriti, quæ sunt ad alterum. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad se. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

Maior, quia meritum vel demeritum dicuntur per ordinem ad retributionem, quæ solum habet locum in his quæ sunt ad alterum.

2. Nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quod disponit ad libitum de eo cujus est dominus. Sed homo suorum actuum est dominus. Ergo homo ex hoc quod ad libitum disponit de suis actibus, non meretur pœnam neque præmium.

Maior probatur, quia si quis destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius.

3. Ex hoc quod aliquis sibiipsi acquirit bonum, non meretur ut ei beneſiat ab alio, et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, et actus malus est quoddam malum ipsius. Ergo ex hoc quod homo facit malum actum vel bonum, non meretur vel demeretur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isaiæ 3. dicitur: *Dicite justo quoniam bene: quoniam fructum adinventionum suarum comedet: Væ impio in malum; retributio enim manuum ejus fiet ei.*

Determinatio.

Conclusio. Actus humanus, inquantum est bonus, habet rationem meriti; et inquantum malus, habet rationem demeriti.

Probatur. Actus cui debetur præmium vel pœna, habet rationem meriti vel demeriti. Sed omni actui humano debetur retributio præmii vel pœnæ. Ergo omnis actus humanus habet rationem meriti vel demeriti.

Maior, quia meritum vel demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ est secundum justitiam.

Minor, quia si aliquis agit in bonum vel malum alicujus singularis personæ, debetur ei retributio pœnæ vel præmii, cum á singulari persona, tum á communitate, cujus illa singularis persona est membrum: eo quod actio bona vel mala ordinata in membrum, pertineat etiam ad communitatem. Sicut si quis offendit vel ornat caput, offendit vel ornat corpus, cujus caput vel manus est pars. Si vero quis agat in bonum vel malum communitatis debetur ei retributio ab ipsa communitate.

In forma sic probatur minor. Omnis actus ordinatus in bonum vel malum alicujus, vel singularis personæ, vel communitatis, est dignus præmio vel pœna; vel á singulari persona, vel collegio, ut dictum est. Sed omnis actus humanus est ordinatus in bonum vel malum alicujus, vel personæ singularis, vel communitatis, ut de se patet. Ergo omnis actus humanus est dignus præmio vel pœna.

Corollarium, ex his tribus articulis, scilicet duobus præcedentibus et præsenti patet, quod actus humanus habet rationem rectitudinis vel peccati ex sua propria bonitate vel malitia, secundum ordinem ad finem; ita ut si ordinetur secundum debitam regulam ad finem, est rectus; sin autem est peccatum, habet rationem laudabilis vel culpabilis, quia est in potestate voluntatis. Et habet rationem meriti vel demeriti, secundum retributionem justitiæ ad alterum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod etsi non omnes humani actus ordinentur ad bonum vel malum singularis personæ; tamen semper ordinantur ad bonum vel malum ipsius communitatis.

Ad 2. Negatur antecedens. Nam homo disponens de suo actu, de quo habet

dominium, inquantum ipse est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit: sicut etiam si alia sua de quibus communitati servire debet, vel bene vel male dispensat.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum actus humanus inquantum est bonus vel malus habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Pro negativa. = Videtur quod actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum.

1. Actus qui habet rationem meriti vel demeriti apud Deum debet cedere in profectum vel damnum ipsius Dei. Sed actus humanus non potest cedere in profectum vel damnum ipsius Dei. Ergo actus humanus bonus non habet rationem meriti, nec actus malus habet rationem demeriti apud Deum.

Maior probatur, quia meritum vel demeritum important ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati.

Minor, quia Job. 35. dicitur: *si peccaveris quid nocebis ei? et si juste egeris quid donabis ei?*

2. Instrumentum nihil meretur aut demeretur apud eum qui utitur instrumento. Sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis. Ergo homo bene vel male agendo nihil meretur apud Deum.

Maior probatur, quia tota actio instrumenti est utentis ipso.

Minor probatur per illud Isaiæ 10. *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur sera contra eum á quo trahitur?* Ubi manifeste Propheta comparat hominem agentem instrumento.

3. Non omnis actus humanus ordinatur ad Deum, ut patet. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Consequentia probatur, quia actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum, ut dictum est articulo præcedenti.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quæ inducuntur in judicium á Deo, habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Sed omnes actus humani sive boni sive mali, adducentur á Deo in judicium, ut dicitur Eccles. ult. Ergo omnes actus humani habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Maior, quia judicium importat retributionem, respectu cujus meritum vel demeritum dicitur.

Determinatio.

Conclusio. Omnes actus humani habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Probatur. Omnes actus qui ordinantur in Deum tamquam in ultimum finem vel in bonum totius communitatis universi, habent rationem meriti apud Deum et actus qui non ordinantur in Deum tamquam in ultimum finem, vel in bonum communitatis universi, habent rationem demeriti apud Deum. Sed omnis humanus actus, vel est referibilis in Deum tamquam in ultimum finem, et in bonum totius universi, vel non. Ergo omnis actus humanus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Maior declaratur et probatur. Sciendum igitur quod actus alicujus habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, ut dictum est articulo præcedenti. Sed aliquem actum ad alterum ordinari dupliciter contingit, ut ibidem dictum est: uno modo ratione ejus ad quod ordinatur, vel ratione communitatis, cujus illud ad quod actus ordinatur, est pars. Sicut qui agit in bonum alicujus existentis in aliquo

collegio, meretur, tum respectu illius particularis personæ, tum respectu collegii. Et sic est de demerito. Deus autem dupliciter potest considerari: uno modo secundum se, ut est ultimus finis: alio modo, ut est rector et gubernator totius communitatis creaturarum. Sensus ergo maioris est, quod actus qui est referibiles in Deum, vel ut est ultimus finis, vel ut est gubernator universi, habet rationem meriti vel demeriti apud ipsum Deum.

Deinde probatur ipsa maior quoad utramque partem. Et primo quoad priorem partem, scilicet quod actus referibiles in Deum, tamquam in ultimum finem, habeant rationem meriti; et qui non referuntur, habeant rationem demeriti apud Deum. Qui servat Dei honorem, sibi ut ultimo fini debitum, meretur; et qui ipsum non servat, demeretur apud Deum. Sed qui facit actum referibilem in Deum, sicut ultimum finem, servat Dei honorem; et qui facit actum malum, non referibilem ad Deum, non servat Dei honorem. Ergo hujusmodi actus habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Minor hujus, quia omnis actus humanus debet esse referibilis in Deum. Unde si referatur, servatur Dei honor; si non, non.

Altera pars ejusdem maioris probatur, scilicet quod actus qui ordinatur in bonum totius communitatis universi, vel non ordinatur, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ad gubernatorem communitatis pertinet, vel præmium reddere pro actibus bonis communitatis, vel pœnam pro malo eidem communitati illato. Sed Deus est gubernator totius universi. Ergo ad ipsum pertinet retributio boni vel mali pro actibus ordinatis, vel non ordinatis in bonum universi.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem et ad ejus probationem, quod licet per actum hominis, Deo secundum se nihil possit accrescere: tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod quamvis homo moveatur á Deo, ut instrumentum tamen hæc divina motio non excludit quin homo moveat seipsum per liberum arbitrium, et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad 3. Negatur antecedens. Et ratio est, quia homo differenter ordinatur ad communitatem politicam, et ad Deum. Ad communitatem enim politicam non ordinatur homo secundum se totum et secundum omnia sua, et ideo non oportet ut quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius, per ordinem ad communitatem politicam. Ad Deum autem ordinatur homo secundum totum quod est, habet et potest. Et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum sit ex ratione actus, licet ex parte agentis aliquando actus bonus non sit meritorius ex defectu relationis in Deum et malus non sit demeritorius propter ignorantiam ejus qui operatur.

Et hæc dicta sint de actibus humanis secundum quod sunt hominis proprii, quod fuit unum membrum divisionis factæ supra quæst. 6. Qui actus sunt sex: tres sunt circa finem, et tres circa ea quæ sunt ad finem. Circa finem sunt, velle, frui intendere. Circa ea quæ sunt ad finem, sunt eligere, cui adjungitur consiliari, consentire et uti.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 21.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et August. quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati. A Div. Aug. quidem: ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod justi dicuntur recti, psalm. 32. " Exultate justi in Domino, rectos decet collaudatio. » Et iniqui vocantur peccatores, psal. 100. " Interficiebam omnes peccatores terræ, ut disperderem de civitate Domini omnes operantes iniquitatem. » Justi autem sunt, quorum actus est bonus, et iniqui, quorum actus est malus, secundum illud Jo. 5. " Procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ, qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii. » Actus ergo bonus dicetur etiam rectus, cum justi sint recti, et actus malus dicetur peccatum, cum iniqui, idest non æqui (hos et malos vocamus) sint peccatores. Rectus autem non diceretur actus bonus (ut patet) nisi haberet rationem rectitudinis, nec malus actus diceretur peccatum, nisi haberet rationem peccati. Scriptura igitur per hoc, quod homines bonos vocavit rectos, et homines malos dixit peccatores, scholasticis perspicacibus subindicavit á causis actionum, quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Philosopho insinuatum, quod humanus actus ex eo, quod etiam bonus, vel malus, habet rationem laudis, vel culpæ. A Philos. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod de facientibus bonos actus dicitur Eccl. 44. " Laudemus viros gloriosos. » Et cap. 31. " Beatus, qui post aurum non abiit, quis est hic, et laudabimus eum? » Item per hoc, quod de actu malo Israelis dicitur Num. 15. " Rogabit Sacerdos, et dimittetur, quoniam culpa est omnis populi per ignorantiam. » Si enim viri bona agentes, qui nominantur viri gloriosi, laudantur, et agentes mala dicuntur culpam incurrisse: quis Theologus acutus non videat hic: quod scripturæ, si scholastica lingua utantur, subtiliter dixerunt, quod actus humanus ex eo, quod est bonus, vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis? *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Concilio, quod bonus actus habet rationem meriti, et consequenter, quod malus demeriti. A scripturis quidem, ut *Isa.* 3. secundum quod *in arg. cont.* Item Psal. 118. " Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem. » Simul et Rom. 4. " Ei, qui operatur, merces imputatur secundum debitum. » Si enim retributio debetur, idest secundum justitiam, facienti justificationes, idest operanti justas actiones, cum hoc, secundum præmissa, sit ratio meriti, patet, quod per verba illa David scholasticis demonstrat intentum, scilicet quod actus bonus habet rationem meriti. A Concilio autem Trid. sess. 6. can. 32. " Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita etc. anathema sit. » *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod actus hominis bonus, vel malus est meritorius, vel demeritorius apud Deum. Ut Eccl. ult. secundum quod extenditur cum discursu *in arg. cont.* Item Matth. 20. " Dixit Dominus vineæ procuratori suo, voca operarios, et redde illis mercedem. » Et 2. Corinth. 5. " Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque, prout gessit, sive bonum, sive malum. » Simulque cum dicto 1. Cor. 3. " unusquisque propriam mercedem accipiet. » Vide nr. 3. appen. *Secundo* igitur habes: quomodo et per rationem, et per scripturas interimas hæreses *Antinomorum* dicentium; Operum legem esse rejiciendam. Item *Amsdorphianorum* dicentium; Opera bona esse perniciosa ad salutem. Item *Melanchthonicorum* dicentium; Opera nostra non mereri vitam æternam. Item quorumdam aliorum di-

centium, quod meritis, ac justitiæ hominum nihil penitus est tribuendum. Item aliorum dicentium, quod non propter justitiam, et æquitatem cordis tribuit quidquam Deus hominibus. Item aliorum dicentium: Merita humana non æstimari apud Deum. Ex artic. enim præsenti, sed et ex a. 1. 2. 3. cointelligo namque illos, ad profligandas hæreses prædictas, inquantum contrariantur eis, patet oppositum optimis rationibus ostensum. Quapropter et append. art. eorumdem contra easdem recoles. Damnatas quoque videbis ipsas in veritatibus aureis super totam legem veterem, Gen. 2. conc. 6. et cap. 4. concl. 3. et c. 18. concl. 5. Item Exod. 32. conc. 3. Item Num. 14. concl. 9. Item Deut. 18. concl. 2. 3. Item á dictis sub ar. nu. 39. 128. Item á dictis in 2. 2. ar. nu. 421. Item á dictis in Elucid. Addit. ar. nu. 435. 303. 58. Vide similium multorum errores damnatos, fidemque catholicam, circa merita nostrorum operum, declaratam á Conc. Trid. sess. 6. capitulis, et Canon. multis. *Tertio* vides: quomodo ex iis, si bene pensentur et applicentur, doctrina etc.

DE PASSIONIBUS ANIMÆ.

QUÆSTIO VIGESIMA SEGUNDA,

DE SUBJECTO PASSIONUM ANIMÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post hoc considerandum est de passionibus animæ: et primo in generali: secundo in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas considerandа. Primo quidem de subjecto earum. Secundo de differentia earum. Tertio de comparatione earum ad invicem. Quarto de malitia, et bonitate ipsarum.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum aliqua passio sit in anima.

Secundo, utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Tertio, utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS I.

Utrum aliqua passio sit in anima.

Pro negativa.=Videtur quod nulla passio sit in anima.

1. In quo est passio, debet esse materia. Sed in anima non est materia. Ergo in anima non sunt passiones.

Maior, quia pati est proprium materiæ.

Minor, quia anima non est composita ex materia et forma.

2. In quo est passio, est motus. Anima proprie non movetur, ut probatur 1. de anima. Ergo in anima non est passio.

Maior probatur, quia passio est motus, ut dicitur 3. Phisic. tex. 19.

3. In eo quod est incorruptibile, non est passio. Sed anima nostra est incorruptibilis, ut dicitur 6. Topic. c. 2. Ergo in anima non est aliqua passio.

Maior, quia passio est via ad corruptionem: nam *omnis passio magis facta abjicit á substantia* ut dic. in 4. Top.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In quo sunt peccata, sunt peccatorum passiones. Sed in anima proprie sunt peccata. Ergo in ea sunt peccatorum passiones.

Utraquæ præmissa patet per id quod Apostolus dicit ad Rom. 7. *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris.*

Determinatio.

Distinctio. Pati dicitur dupliciter: uno modo communiter: alio modo proprie. Pati communiter dicitur quando aliquid recipitur sine abjectione aliqua á re. Sicut si dicatur aërem pati quia illuminatur. Pati vero proprie est, quando recipitur aliquid cum alterius abjectione, puta quando aqua calefit vel frigefit: per calefactionem enim abjicitur frigus, et per frigefactionem abjicitur calor.

Subdistinctio. Sed pati proprie contingit dupliciter. Uno modo cum abjectione ejus quod non est conveniens naturæ rei á qua abjicitur; ut si dicatur, quod corpus patitur quando sanatur: per sanationem enim abjicitur infirmitas, quæ est aliquid malum corpori: alio modo per abjectionem convenientis: ut si dicatur corpus pati quia infirmatur. Tunc enim abjicitur sanitas, quæ est conveniens corpori, et hic ultimus modus dicitur propriissimus: et ratio est, quia pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem: quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et etiam quia 1. de Gen. tex. 18. dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter et corruptio secundum quid: é converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Sunt igitur tres modi quibus aliquid dicitur pati; communiter, proprie et propriissime. Communiter quando nihil abjicitur: proprie, quando abjicitur quod non est conveniens: et propriissime, quando abjicitur quod est conveniens. Exemplum primi modi est illuminatio aëris: secundi, sanari: tertii, infirmari.

1.ª Conclusio. In anima est passio communiter dicta.

Probatur. Illud quod recipit aliquid sine abjectione alicujus rei, dicitur pati passione communiter dicta. Sed anima recipit aliquid sine alicujus rei abjectione. Ergo anima dicitur pati passione communiter dicta.

Minor, quia anima intelligit et sentit, et per hujusmodi actiones recipit aliquid puta species intelligibiles vel sensibiles, et actiones sentiendi et intelligendi, absque hoc quod aliquid ab ea abjiciatur.

2.ª Conclusio. Passio proprie dicta non potest competere animæ nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur.

Probatur, quia passio cum abjectione non potest esse nisi cum transmutatione corporali.

3.ª Conclusio. Quando hujusmodi transmutatio est in deterius, magis habet rationem passionis quam quando fit in melius.

Manifestatur. Illa transmutatio, quæ est passio propriissime sumpta, magis habet rationem passionis, quam quæ est passio communiter. Sed transmutatio quæ est in deterius, est passio propriissime sumpta; et quæ est in melius, est passio communiter sumpta. Ergo transmutatio in deterius magis habet rationem passionis, quam quæ est in melius.

Coroll. Ex hoc sequitur quod tristitia magis habeat rationem passionis, quam lætitia.

Probatur, quia tristitia est in deterius, et lætitia in melius: per lætitiam enim abjicitur tristitia, quæ est quid deterius; et per tristitiam abjicitur lætitia quod est gaudium quid melius.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod illud in quo est passio, non quæcumque, sed cum abjectione, et per se, debet esse materia, non autem ubi est passio sine abjectione; vel si cum abjectione, est tantum per accidens. In anima igitur per se est passio communiter, quæ est sine materia proprie dicta; et passio proprie dicta non est in anima, nisi per aliud, scilicet per corpus.

Ad 2. Dicitur ad minorem. Quod anima non movetur per se, convenit tamen ei moveri per accidens, idest per corpus ut dicitur 1. tex. 63. de anima; et sic etiam ei convenit pati per accidens.

Ad 3. Dicitur, quod illa ratio concludit quod in anima non sit passio quæ est in deterius per se. Unde ad formam dicitur ad maiorem, quod in eo quod est incorruptibile, non est passio cum transmutatione in deterius per se: talis enim passio per se convenit composito, quod est corruptibile.

ARTICULUS II.

Utrum passio magis sit in parte appetitiva, quam in apprehensiva.

Quod sit magis in apprehensiva.

Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva, quam in parte appetitiva.

1. Illud quod est prius in aliquo, est etiam in eo magis. Sed passio est prius in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva. Ergo est magis in parte apprehensiva.

Maior, quia *quod est primum in aliquo genere, videtur esse maximum illorum, quæ sunt illo genere, et causa aliorum*, ut dicitur 2. Metaph. tex 4. quia enim lux est prius in sole quam in luna, est etiam magis in sole.

Minor, quia non patitur pars appetitiva, nisi præcedente passione in parte apprehensiva.

2. Quod est magis activum, videtur esse minus passivum. Sed pars appetitiva videtur esse magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte appetitiva minus, et in apprehensiva magis sit passio.

Maior, quia actio passioni opponitur.

3. In viribus quæ sunt affixæ corporali organo, non magis invenitur passio in una quam in altera. Sed vis apprehensiva sensitiva est affixa organo, sicut et appetitiva sensitiva. Ergo passio non minus invenitur in parte apprehensiva sensitiva, quam in appetitiva.

Maior, quia passio animæ, proprie loquendo, fit secundum transmutationem corporalem.

Quod sit magis in appetitiva.

Affectiones pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Sed passiones animæ sunt idem quod affectiones, ut Augustinus dicit 9. de civitate Dei cap. 4. Ergo passiones magis sunt in parte appetitiva.

Determinatio.

Conclusio. Ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva, quam in parte apprehensiva.

Probatur. In eo per quod anima magis trahitur ad id quod est agentis, magis invenitur ratio passionis. Sed per vim appetitivam magis trahitur anima ad id quod est agentis scilicet objecti, quam per vim apprehensivam. Ergo ratio passionis magis in appetitiva quam in apprehensiva invenitur.

Maior probatur, quia ut articulo præcedenti dictum est, nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id quod est agentis.

Minor probatur, quia per vim appetitivam anima trahitur ad res, prout sunt in seipsis. Vis autem apprehensiva habet ordinem ad res secundum quod sunt in ipso cognoscente. Unde Philosophus dicit 6. Metaph. tex. 8. quod bonum et malum, quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ, sunt in ipsis rebus, et verum et falsum quæ ad cognitionem pertinent, sunt in mente.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod maior est vera de his quæ pertinent ad perfectionem, non autem in his quæ pertinent ad defectum. Si enim sit aliquod perfectivum ubi prius invenitur, ibi etiam magis invenitur, sicut dictum est de luce respectu solis. Sed si sit aliquid pertinens ad defectum, est falsa. Nam error, qui est quoddam ad defectum pertinens, est parvus in principio, et magnus in his quæ ex principio sequuntur. Et ratio hujus est, quia in his quæ ad perfectionem pertinent attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto magis aliquid appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum á perfecto: et ideo quanto ma-

gis recedit á primo, tanto est magis intensum; et quanto minus recedit, tanto minus intensum invenitur. Ea igitur quæ ad perfectionem pertinent, in quo sunt prius, sunt etiam magis. Quæ vero ad defectum pertinent, in quo sunt prius, sunt etiam minus. Et quia passiones ad defectum pertinent, ideo quanto magis aliqua appropinquant magis perfecto, scilicet Deo, tanto minus in eis invenitur de passione. Ex hoc igitur quod ratio passionis prius invenitur in parte apprehensiva, non solum non sequitur quod in ea inveniatur magis, sed potius sequitur oppositum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod vis appetitiva ideo dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus, sine quibus non potest consequi res ad quas inclinatur, secundum quod sunt in seipsis. Unde ex hoc quod appetitus est magis activus, idest magis movet vires exteriores, ut per earum operationes ad consequendas res perveniat; sequitur quod sit magis passiva, utpote quæ per hujusmodi actiones exteriores, quarum ipsa est principium, magis trahitur, quod est esse magis passivum. Ad formam igitur negatur maior in potentiis animæ; ad esse enim magis activum in potentiis appetitivis, sequitur necessario esse magis passivum, quatenus appetitus magis agens ad consequendum res ad extra, magis trahitur ad ipsas, quod est magis esse passivum. Ad probationem dicitur quod actio in naturalibus opponitur passioni. In potentiis autem animæ quanto magis aliquid est activum, necessario tanto est magis passivum.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod passio, proprie loquendo, non fit secundum quamcumque corporalem transmutationem, sed secundum transmutationem naturalem. Dupliciter enim organum animæ potest transmutari: uno modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei, et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ. Sicut oculus immutatur á sensibili, non ita quod coloretur, sed recipiendo intentionem coloris. Est alia transmutatio organi, quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur. Et in hujusmodi transmutatione proprie consistit ratio passionis. Et quia hic modus transmutationis per se pertinet ad partem appetitivam sensitivam: ponitur enim in definitione motus appetitivi, dum dicitur, quod ira quæ ad appetitum pertinet, est accensio sanguinis circa cor, et ad motum apprehensivæ non pertinet hic transmutationis modus per se, sed solum per accidens, puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis; ideo ratio passionis magis in parte appetitiva invenitur.

Potest autem hæc responsio esse alia ratio ad conclusionem sic. In ea parte animæ magis invenitur ratio passionis, cui per se convenit, ut eius organum immutetur naturali transmutatione. Sed parti animæ appetitivæ sensitivæ per se convenit, ut ejus organum immutetur naturali transmutatione: parti vero apprehensivæ hoc solum per accidens convenit. Ergo in parte appetitiva sensitiva magis invenitur ratio passionis, quam in parte apprehensiva.

Maior probatur, quia in hoc proprie consistit ratio passionis.

Minor, quia in diffinitione motus appetitus ponitur talis modus transmutationis: accensio enim sanguinis est naturalis transmutatio.

ARTICULUS III.

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

Pro negativa.=Videtur quod passio non sit magis in appetitu sensitivo quam intellectivo.

1. Passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed ad

intellectivum. Sed quidam patiuntur divina. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut in sensitivo.

Maior, quia objectum appetitus sensitivi est bonum sensibile.

Minor, quia Dionisyus de divinis nominibus cap. 2. dicit, quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione non solum discens sed etiam patiens divina.*

2. Illa virtus, cujus objectum est magis activum, est magis passiva. Sed objectum virtutis appetitivæ intellectivæ est magis activum quam objectum appetitus sensitivi. Ergo virtus appetitiva intellectiva est magis passiva.

Maior probatur, quia quanto activum est potentius, tanto passio est fortior.

Minor, quia objectum appetitus intellectivi est bonum universale, quod est potentius bono particulari, quod est objectum appetitus sensitivi.

3. Ubi est gaudium et amor, ibi sunt passiones. Sed in appetitu intellectivo invenitur gaudium et amor. Ergo in appetitu intellectivo inveniuntur passiones.

Maior prob., quia gaudium et amor sunt passiones quædam.

Minor, quia in scripturis gaudium et amor attribuuntur Deo et angelis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damascenus dicit in libro 2. cap. 22. describens animales passiones. *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali.* Et aliter; *passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni et mali.*

Determinatio.

Conclusio. Ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi.

Probatur. In eo proprie invenitur ratio passionis in quo invenitur transmutatio corporalis, ut dictum est articulo præcedenti. Sed in solo appetitu sensitivo invenitur transmutatio corporalis, non solum spiritualiter, sed etiam naturaliter: in appetitu vero intellectivo nulla invenitur corporalis transmutatio. Ergo ratio passionis magis proprie invenitur in appetitu sensitivo, quam intellectivo.

Minor probatur, quia appetitus intellectivus non est virtus alicujus corporalis organi.

Probatur etiam conclusio per definitiones datas á Damasceno adductas in argumento pro affirmativa.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad eius probationem, quod passio divinorum dicitur affectio ad divina, et conjunctio ad ipsa per amorem, quæ non est propria passio, quia fit sine transmutatione corporali.

Ad 2. Negatur maior, et ad probationem dicitur, quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam á parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum, quam objectum appetitus sensitivi; tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod gaudium et amor, cum attribuuntur Deo, angelis et hominibus secundum appetitum intellectivum, non significant passionem, sed simplicem actum voluntatis absque aliqua passione. Unde Augustinus dicit 9. de civitate Dei cap. 5. *Sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriæ compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanæ, etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 22.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod passio aliqua est in anima. Ut *Rom. septimo*, secundum quod explicatur *in arg. cont.* Item Roman. primo. "In passiones ignominiæ. Nam, etc. exarserunt in desideriis suis in invicem.» Item 1. Thessal. 4. "Non in passione desiderii.» Item Matth. 26. "Tristis est anima mea usque ad mortem.» Per hæc enim scholasticis á scriptura monstratur, quod passio inclinans ad peccata, quæ ideo passiones peccatorum vocantur, et passio concupiscentiæ carnalis etiam contra naturam, et passio sine peccato, cum transmutatione tamen corporali in deterius, est in anima. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustin. quod passio magis est in appetitiva parte, quam apprehensiva. A Div. Aug. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. cont.* A scripturis vero, *ut in arg.* 1. *append.* Nam ex eo, quod dicuntur passiones et peccatorum, et desiderii, patet intentum. Peccata enim sunt in vi appetitiva, inquantum sunt voluntaria, et desideria manifeste appetitum important: et consequenter per ly *passiones peccatorum*, et per ly *passiones desiderii*, scriptura, si scholastice loquatur, dicit: Passio est in vi appetitiva. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Damasceno: quod passio magis est in appetitu sensitivo, quam intellectivo. A Damasceno quidem: ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 15. "Triumphator in Israel pœnitudine non flectetur. Neque enim homo est, ut agat pœnitentiam.» Nam, si propterea in Deo non ponitur passio pœnitudinis, quia non est, ut homo, idest, quia non est mutabilis, ut clarius dicit Malach. 3. *Ego Dominus, et non mutor*, constat utique per hoc, quod passio proprie dicta non est in appetitu intellectivo, qui solus est in Deo; et consequenter, quod magis est in sensitivo. *Duo* namque importavit scriptura per dictum illud, ut patet consideranti, scilicet *negativam* propositionem in ly "pœnitudine non flectetur: et affirmativam in ly ut homo, ut agat pœnitentiam.» Ac si dixerit apertius: In Deo non est passio, quia non est mutabilis; et in homine est passio, quia est mutabilis. Homo autem hoc in loco, quia distinguitur contra Deum, denotat appetitum sensitivum: sicut é contrario Deus appetitum intellectivum. Ex his ergo scriptura Theologis scholasticis relinquit: ut secundum ipsam concludant universaliter præsens intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina etc.

QUÆSTIO VIGESIMA TERTIA,

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de passionum differentia ab invicem: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Secundo, utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni et mali.

Tertio, utrum sit aliqua passio non habens contrarium.

Quarto, utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS 1.

Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.

Pro negativa. = Videtur quod passiones eædem sint in irascibili et concupiscibili.

1. Ubi est gaudium et tristitia, ibi sunt omnes passiones. Sed in concupiscibili est gaudium et tristitia. Ergo in concupiscibili sunt omnes passiones, et per consequens sunt eædem in utroque.

Maior, quia Philosophos dicit 2. Ethicorum cap. 5. Quod passiones, animæ sunt, quas sequitur gaudium et tristitia.

2. Odium, quod est quædam passio, est in irascibili et concupiscibili. Ergo eædem passiones sunt in utraque virtute.

Antecedens probatur, et quod odium sit in irascibili: quia Hieronymus dicit super Matthæum 13. *Possideamus in irascibili odium vitiorum.* Quod vero sit in concupiscibili.

Probatur. Quæ sunt contraria, nata sunt esse in eodem. Sed amor, cui odium contrariatur, est in concupiscibili. Ergo et odium vitiorum est in concupiscibili.

3. Passiones, quarum sunt eadem objecta, sunt eædem. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis, sunt eadem objecta. Ergo passiones irascibilis et concupiscibilis, sunt eædem.

Maior, quia passiones et actus differunt specie secundum objecta.

Minor, quia bonum et malum sunt objecta omnium hujusmodi passionum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus sive motus diversarum potentiarum, sunt specie diversi. Sed passiones sunt motus potentiarum irascibilis, et concupiscibilis, quæ sunt diversæ potentiæ. Ergo passiones quæ sunt in irascibili, sunt aliæ ab his quæ sunt in concupiscibili.

Maior patet, quia videre et audire, qui sunt actus diversarum potentiarum, sunt actus specie diversi.

Minor, quia irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum.

Determinatio.

Conclusio. Passiones quæ sunt in irascibili et concupiscibili differunt specie.

Probatur. Passiones quæ referuntur ad objecta diversa secundum speciem, differunt specie. Sed passiones quæ sunt in irascibili, et quæ sunt in concupiscibili, referuntur ad diversa objecta differentia secundum speciem. Ergo passiones quæ sunt in concupiscibili, specifice differunt á passionibus quæ sunt in irascibili.

Maior patet, quia actus per objecta distinguuntur.

Minor probatur. Actus et pasiones diversarum potentiarum necessario referuntur ad diversa objecta. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt diversæ potiæ, ut probatum est in prima parte quæstione 81 art. 2. Ergo passiones irascibilis et concupiscibilis referuntur ad diversa objecta.

Maior hujus probatur, quia maior diversitas in objectis requiritur ad distinguendas potentias, quam actus: album enim et nigrum distinguunt actum, et tamen non distinguunt potentiam visivam. Unde si objecta irascibilis et concupiscibilis in tantum differunt, ut faciant differentiam specificam inter has duas potentias, multo magis per hujusmodi objecta differunt actus sive passiones utriusque potentiæ. Si enim visibile et audibile intantum differunt ut constituant diversas potentias, multo magis facient differre actus ipsarum potentiarum.

Quæ passiones pertineant ad concupiscibilem, et quæ ad irascibilem.

1.ª Conclusio. Passiones quæ respiciunt bonum sensibile absolute, quod vel est delectabile, vel dolorosum pertinent ad concupiscibilem, et hujusmodi sunt: amor, odium, desiderium, fuga, delectatio et tristitia.

2.ª Conclusio. Passiones quæ respiciunt bonum sensibile sub ratione ardui, scilicet ut est cum difficultate acquisibile vel fugibile, pertinent ad irascibilem: et sunt spes, desperatio, audacia, timor et ira.

Probantur ambæ simul. Passiones quæ respiciunt objectum concupiscibilis, pertinent ad concupiscibilem, et quæ respiciunt objectum irascibilis, pertinent ad irascibilem. Sed passiones quæ respiciunt bonum sensibile absolute, respiciunt objectum concupiscibilis, et quæ respiciunt bonum sensibile arduum respiciunt objectum irascibilis. Ergo illæ ad concupiscibilem, istæ ad irascibilem pertinent.

Maior probatur, quia ad cognoscendum quæ passiones sunt in irascibili, et quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ.

Minor probatur ex his quæ dicta sunt prima parte quæstione 81. art. 2. Ibi enim dictum est quod objectum potentiæ concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Unde actus sive passio respiciens bonum sensibile sic acceptum, respicit objectum concupiscibilis. Ibidem etiam dictum est, quod quia interdum necesse est animam difficultatem vel pugnam pati in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, in quantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum sensibile, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis.

Actus igitur vel passiones quæ ordinantur ad bonum vel malum sub ratione ardui, ad objectum irascibilis ordinantur, et ad ipsam irascibilem potentiam pertinent.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod gaudium et tristitia non solum consequuntur passiones quæ sunt in concupiscibili subjective, sed etiam illas quæ terminantur ad ipsam concupiscibilem: et quia omnes passiones irascibilis ad concupiscibilem terminantur, utpote quæ sunt ad propugnandas difficultates, quæ in acquirendo vel fugiendo bonum vel malum accidunt, ut expositum est loco citato primæ partis, quæstione 81; ideo ipsas etiam passiones irascibilis consequitur gaudium vel tristitia. Breviter igitur dicitur ad maiorem, quod ubi est gaudium vel tristitia, ibi sunt omnes passiones, vel subjective vel terminative. Passiones quæ pertinent ad irascibilem, sunt terminative spectantes ad concupiscibilem.

Ad 2. Negatur antecedens: odium enim est in concupiscibili, et non irascibili. Ad probationem dicitur, quod Hieronymus attribuit odium vitiorum irascibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiscibili, sed ratione sui effectus, qui est impugnatio eorum quæ odio habentur, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod licet objectum omnium harum passionum sit bonum et malum, tamen non sub eadem ratione: bonum enim et malum, ut est delectabile vel dolorosum, est objectum concupiscibilis: bonum autem et malum, ut arduum, scilicet ut difficile est ad acquirendum vel fugiendum, ad irascibilem pertinet, et sic istæ duæ passiones specie differunt.

ARTICULUS II.

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni vel mali.

Pro affirmativa. — Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit secundum contrarietatem boni vel mali.

1. Passiones concupiscibilis non contrariantur, nisi secundum contrarietatem boni et mali. Ergo nec passiones irascibilis contrariantur, nisi secundum contrarietatem boni et mali.

Antecedens probatur, quia amor contrariatur odio: amor enim est de bono, odium de malo. Et similiter desiderium quod est de bono, contrariatur fugæ quæ est de malo. Et gaudium contra-

riatur tristiæ, quia illud de bono, hæc est de malo.

Consequentia probatur, quia passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis ordinantur.

2. Contrarietas passionum est ex contrarietate suorum objectorum. Ergo contrarietas passionum est ex sola contrarietate boni et mali.

Antecedens probatur. Contrarietas in motibus non est nisi ex contrarietate terminorum, ut patet ex Philosopho lib. 5. Phys. tex. 48. Ergo contrarietas in passionibus non est nisi ex contrarietate objectorum.

Consequentia hæc probatar, quia passiones differunt secundum objecta, sicut motus secundum terminos.

Consequentia principalis probatur, quia objectum appetitus nullam habet contrarietatem, nisi secundum rationem boni et mali.

3. Contrarietas quæ est secundum accessum et recessum, est ex contrarietate boni et mali. Sed omnis passio animæ attenditur secundum accessum et recessum. Ergo passio contrariatur passioni ex contrarietate boni et mali.

Maior, quia accessus causatur ex ratione boni, et recessus ex ratione mali: *bonum enim est quod omnia appetunt; et malum quod omnia fugiunt.*

Minor est Avicennæ 6. de naturalibus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Timor et audacia sunt contraria, ut dicitur 3. Ethic. cap. 7. Sed timor et audacia non differunt. nec contrariantur secundum contrarietatem boni et mali. Ergo non omnis contrarietas passionum est ex contrarietate, boni et mali.

Minor, quia tam timor quam audacia sunt respectu aliquorum malorum.

Determinatio.

Via investigandæ veritatis.

Propositio. Contrarietatem passionum oportet accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum.

Probatur, quia passio est quidam motus, ut dicitur 3. Physic. tex. 19. 20. et 21.

Prosecutio.

Distinctio. In mutationibus et motibus est duplex contrarietas, ut dicitur 6. Physic. tex. 46. Una, quæ est secundum accessum et recessum ab eodem termino: quæ quidem contrarietas est propria mutationum, idest generationis quæ est mutatio ad esse, et corruptionis quæ est mutatio ab esse: alia est contrarietas secundum contrarietatem terminorum, quæ proprie est contrarietas motuum, sicut dealbatio quæ est mutatio á nigro in album, opponitur denigrationi quæ est de albo in nigrum. Sic etium in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur; una quidem secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali. Alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino.

1.ª Conclusio. Passiones concupiscibilis contrariantur tantum secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali.

Probatur, passiones, quæ habent pro objecto bonum vel malum absolute, non contrariantur nisi ratione boni et mali. Sed passiones concupiscibilis habent pro objecto bonum et malum sensibile absolute, ut dictum est. Ergo contrariantur solum contrarietate quæ est ex ratione boni et mali.

Maior probatur. Quia bonum, ut bonum, non potest esse terminus á quo appetitus, sed solum ad quem; quia nihil refugit bonum, ut bonum, sed omnia ipsum appetunt: et malum non potest esse terminus ad quem, in quantum malum; sed solum á quo, quia malum inquantum hujusmodi, omnia refugiunt.

Opponuntur igitur sex passiones concupiscibilis inter se, quia tres respiciunt bonum, scilicet amor, desiderium et gaudium; et tres respiciunt malum, scilicet odium, fuga et tristitia.

2.ª Conclusio. Passiones irascibilis op-

ponuntur, non solum ex ratione boni et mali, sed etiam ex ratione accessus et recessus, vel ad malum vel ad bonum, á malo vel á bono.

Probatur. Passiones quarum objectum est bonum sensibile, non quidem absolute: sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, opponuntur non solum ex oppositione mali et boni; sed per recessum et accessum ad idem bonum vel malum. Sed passiones irascibilis habent pro objecto bonum sensibile, non absolute; sed inquantum est difficile vel arduum, ut dictum est. Ergo passiones irascibilis opponuntur per accessum et recessum ab eodem termino bono vel malo.

Maior declaratur. Nam idem bonum secundum quod est arduum, sive difficile ad acquirendum, habet rationem ut accedatur ad ipsum quatenus bonum, et quatenus difficile, habet rationem ut recedatur ab ipso. Et secundum quod est bonum est objectum spei, secundum vero quod est difficile, pertinet ad desperationem. Similiter malum arduum habet rationem, ut vitetur, in quantum est malum, et hoc pertinet ad timorem; habet etiam rationem ut ad ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum per quod scilicet aliquis evadit subjectionem mali: et hoc pertinet ad audaciam.

Ex quibus patet maior, scilicet quod passiones quæ habent pro objecto bonum vel malum, ut arduum, possunt opponi per accessum et recessum ab eodem malo vel bono. Spes enim et desperatio non opponuntur per hoc quod objectum spei sit bonum et objectum desperationis sit malum, cum objectum utriusque sit bonum; sed opponuntur per hoc quod spes tendit ad bonum, ut bonum, et desperatio á bono recedit propter difficultates quæ inveniuntur in acquisitione talis boni. Et similiter timor et audacia non opponuntur per hoc quod objectum unius sit bonum, et alterius malum cum utriusque passionis objectum sit malum; sed quia audacia tendit in malum, et timor recedit ab eodem malo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod licet passiones irascibilis ordinentur ad passiones concupiscibilis; tamen quia diversa est ratio objecti harum passsionum, non sequitur quod sicut passiones concupiscibilis opponuntur solum ex ratione mali et boni in objectis, sic sit de passionibus irrascibilis ratione dicta.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod si in eo sermo sit tantum de passionibus concupiscibilis, conceditur. Per hoc enim tunc concluditur solum, quod passiones concupiscibilis opponantur ex oppositione objectorum: et hoc verum est, juxta primam conclusionem propositam. Si vero in eo sermo sit de passionibus communiter, negatur ipsum antecedens: ad probationem negatur assumptum. Nam quamvis contrarietas motus proprie dicti, sit solum ex contrarietate terminorum, tamen contrarietas motus communiter dicti, ut comprehendit generationem et corruptionem, non est ex contrarietate terminorum solum, sed ex accessu et recessu ab eodem termino: et sic est de passionibus, ut dictum est.

Ad 3. Negatur maior universaliter: licet enim contrarietas quæ est secundum accessum et recessum á diversis terminis, sit ex contrarietate ipsorum terminorum; tamen accessus et recessus ab eodem malo vel bono, non est ex contrarietate boni, vel mali, sed ex alia ratione, ut in corpore dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.

Pro negativa.==Videtur quod omnis passio animæ habeat contrarium.

1. Passiones quæ sunt in irascibili et concupiscibili habent contrarium, ut articulo præcedenti dictum est. Sed omnes animæ passiones sunt vel in irascibilili vel in concupiscibili, ut etiam dic-

tum est. Ergo omnes animæ passiones habent contrarium.

2. Passiones quæ habent bonum vel malum pro objecto, habent contrarium. Sed omnes passiones animæ habent bonum vel malum pro objecto. Ergo omnes passiones animæ habent contrarium.

Maior probatur, quia passioni quæ habet pro objecto bonum, opponitur passio quæ habet pro objecto malum; et ei quæ habet pro objecto malum, opponitur quæ habet pro objecto bonum.

Minor, quia bonum et malum sunt universaliter objecta appetitivæ partis.

3. Ea quæ sunt secundum accessum vel recessum, habent contrarium, ut dictum est. Sed omnis passio animæ est secundum accessum et recessum. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Maior, quia cuilibet accesui contrariatur recessus, et é contra.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ira non habet contrariam passionem, ut dicitur 4. Ethic. cap. 5. Sed ira est quædam passio. Ergo aliqua passio non habet contrarium.

Determinatio.

CONCLUSIO. Aliqua passio animæ non habet contrarium, et hæc est passio iræ, cui singulare est non posse habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali.

Probatur, quoad utramque partem. Et primo, quod ira non habeat contrarium, quod est secundum accessum et recessum. Ira est passio quæ causatur ex malo difficili jam injacente. Ergo non potest habere contrarium, secundum accessum et recessum.

Consequentia probatur, quia ad præsentiam mali injacentis, necesse est, aut quod appetitus succumbat (et sic sequitur tristitia, quæ est passio concupiscibilis, et non opposita iræ, sed gaudio) aut habet motum ad invadendum malum læsivum, et hoc pertinet ad iram. Non potest autem appetitus respectu mali injacentis habere motum recessus ab eo, quia jam malum ponitur præsens vel præteritum. Ex quibus patet quod ira non habet contrarium, secundum recessum, quia non potest appetitus recedere á malo secundum quod est objectum iræ, cum ponatur jam præsens vel præteritum.

Altera pars conclusionis, quod ira non habeat contrarium, secundum contrarietatem boni et mali, ostenditur: quia malo injacenti, quod est objectum iræ, opponitur bonum jam adeptum, quod quia non habet amplius rationem ardui nec difficilis, non pertinet ad irascibilem, sed ad concupiscibilem, et est objectum gaudii, cui non opponitur ira sed tristitia. Unde motus iræ non habet aliquem contrarium motum, sed solum ei opponitur cessatio á motu, non quidem contraria oppositione, sed negativa vel privativa, ut dicit Philosophus in sua Rhetorica c. 3. quod *mitescere opponitur ei quod est irasci.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod passiones quæ sunt in concupiscibili, habent contrarium per contrarietatem objectorum secundum rationem boni et mali. Et passiones irascibilis habent contrarium; tum secundum contrarietatem boni et mali, tum secundum accessum et recessum, excepta tamen ira, ratione dicta in corpore.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod non omnis passio quæ habet malum pro objecto, habet contrarium: illa enim quæ habet malum jam præsens vel præteritum, non habet contrarium, ut dictum est.

Ad 3. Negatur minor; passio enim iræ non potest habere aliquem motum per quem recedat á malo injacenti.

ARTICULUS IV.

Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ adinvicem.

Pro negativa. == Videtur quod non

possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariæ adinvicem.

1. Passiones quæ differunt secundum objecta contraria, sunt contraria adinvicem. Sed omnes passiones ejusdem potentiæ animæ differunt per objecta contraria. Ergo omnes passiones in eadem potentia specie differentes, sunt contrariæ, et nulla est non habens contrarium.

Maior, quia passiones habent contrarietatem ex contrarietate objectorum.

Minor, quia passiones differunt per differentiam boni et mali quæ sunt contraria.

2. Differentia secundum formam est per aliquam contrarietatem. Sed differentia speciei est differentia secundum formam. Ergo quæcumque passiones differunt specie, sunt contrariæ.

Maior est Philosophi in 10. Metaph. tex. 34.

3. Pasiones diversæ quæ sunt in aliqua animæ potentia, vel differunt secundum differentiam boni et mali, vel secundum differentiam accessus et recessus, quia scilicet una accedat, et alia recedat á bono vel á malo, ad bonum vel ad malum: vel differunt secundum maiorem vèl minorem accessum vel recessum á bono vel á malo, ad bonum vel ad malum.

Si differant duobus primis modis, scilicet secundum differentiam boni et mali, ita ut una earum sit boni, ut est amor, et alia mali, ut est odium, et secundum accessum et recessum, ita ut una accedat, et alia recedat á bono vel á malo, ut sunt audacia quæ accedit ad malum, et timor qui á malo recedit, et spes quæ accedit ad bonum, et desperatio quæ recedit á bono, manifestum est quod hujusmodi passiones sic differentes, sunt adinvicem contrariæ; et sic habetur intentum, scilicet quod omnes passiones diversæ in eadem potentia existentes sunt contrariæ. Si vero dicatur, quod hujusmodi passiones distinctæ existentes in eadem potentia, differunt tertio modo, scilicet secundum maiorem vel minorem accessum et recessum, hujusmodi distinctio non potest esse specifica. Et hoc ostenditur, quia hujusmodi differentia accessus et recessus potest multiplicari in infinitum. Ergo omnes passiones in eadem potentia animæ sunt contrariæ. Sufficientia autem divisionis factæ in maiori patet, quia omnis passio animæ consistit in accessu vel recessu á bono vel á malo, ad bonum vel ad malum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Amor et gaudium, quæ sunt duæ passiones in concupiscibili, non sunt contrariæ, et tamen specie differunt. Ergo sunt aliquæ passiones sub eadem potentia non contrariæ.

Determinatio.

Unde sit desumenda specifica differentia passionum animæ.

Propositio. Passiones differunt secundum activa.

Prob., quia activa sunt objecta passionum animæ.

Distinctio. Activa possunt dupliciter distingui; uno modo, secundum naturam ipsorum activorum; sicut dicimus ignem secundum suam naturam differre ab aqua quia alia est natura ignis et alia natura aquæ. Alio modo, secundum diversam virtutem activam: secundum quem modum distinguitur etiam ignis ab aqua quia ignis habet virtutem calefactivam, et aqua virtutem infrigidativam, et unum activum distinguitur ab alio, quia unum influit unum effectum, et aliud alium.

Activa igitur sive objecta passionum, possunt considerari dupliciter. Uno modo, secundum eorum naturam. Alio modo secundum eorum activam virtutem, et secundum hanc duplicem considerationem possunt dupliciter distingui, vel secundum quod sunt diversa secundum naturam, vel prout sunt diversa secun-

dum virtutem agendi in ipsas potentias, quarum sunt objecta. Et ex hac duplici distinctione objectorum desumitur duplex distinctio pasionum: distinguuntur enim passiones dupliciter, scilicet per diversas naturas objectorum, et etiam per diversas virtutes motivas eorumdem objectorum sive motivorum; cum hac tamen diversitate, quod species passionum quæ causantur ex distinctione objectorum secundum naturam ipsorum, omnes sunt contrariæ: nam passio amoris distinguitur á passione odii, quia illa est boni, et hæc mali; et similiter passio desiderii propter hoc est contraria fugæ, et gaudium tristitiæ: amor enim desiderium et gaudium distinguuntur ab odio, fuga et tristitia, quia illæ sunt boni, et istæ sunt mali. Distinctio vero passionum, quæ est ex diversa virtute agendi ipsorum objectorum in potentiam, non constituit contrarietatem specierum. Unde quia alio modo agit in appetitum bonum et malum absolute, et taliter bonum et malum absens, et aliter bonum vel malum præsens, constituuntur species diversæ, non tamen contrariæ; bonum enim et malum absolute constituunt amorem vel odium: absens, desiderium vel fugam et præsens gaudium vel tristitiam. Quæ species prout sic constituuntur non opponuntur.

Passio enim quæ est ex bono, ut sic, ut est amor, non opponitur passioni quæ est ex bono absenti, scilicet desiderio, et ex bono præsenti, scilicet gaudio: et similiter ex parte mali. Passio quæ est ex malo, ut sic, scilicet odium, non opponitur ei quæ est ex malo absenti, scilicet fugæ: et quæ est ex malo præsenti, scilicet tristitiæ. Sunt igitur sex passiones in concupiscibili: tres respectu boni, scilicet amor desiderium et gaudium; et tres respectu mali, scilicet odium, fuga et tristitia, quæ secundum unam combinationem opponuntur, scilicet secundum illam in qua constituuntur per naturam objecti. Natura objecti sensibilis est, quod sit malum vel bonum: respectu boni ponitur amor, desiderium et lætitiæ, quibus opponuntur aliæ tres quæ sunt de malo, scilicet odium amori, fuga desiderio et tristitia gaudio. Secundum aliam combinationem non opponuntur; ecundum illam, scilicet, in qua constituuntur ex diversitate virtutis agendi. Ex virtute agendi boni absolute fit in concupiscibili amor; ex bono absenti, desiderium; ex bono præsenti, lætitia: quæ species non sunt adinvicem contrariæ. Et iterum ex malo, ut sic fit odium; ex malo absenti, fuga; ex malo præsenti tristitia. Odium, abominatio sive fuga, et tristitia non opponuntur.

1.ª Conclusio. In concupiscibili sunt passiones differentes secundum speciem, quæ non sunt adinvicem contrariæ; sed tamen omnes hujusmodi species non contrariæ habent contrarium.

Declaratur primo. Nam amor, desiderium et gaudium non sunt contrariæ species; et similiter odium, fuga et tristitia non sunt contrariæ: quælibet tamen habet suam speciem contrariam; amori enim contrariatur odium, et sic de aliis.

Probatur. Sicut se habent effectus producti ab agente naturali, in passivum naturale adinvicem; ita se habent passiones appetitus adinvicem. Sed effectus producti ab agente naturali per suum motum, in passivum naturale; sic se habent quod non opponuntur omnes adinvicem; sed tamen quilibet habet suum oppositum. Ergo nec passiones concupiscibilis omnes opponuntur, sed tamen quælibet habet suum oppositum.

Declaratur utraque præmissarum: agens enim naturale, vel trahit passivum, vel á se repellit. Et respectu utriusque motus tria causat in passum: si enim trahat, primo dat ipsi tracto inclinationem vel aptitudinem, ut ad ipsum tendat. Secundo, si est extra suum locum, dat ei moveri ad locum proprium. Tertio, quando est in loco proprio, dat ei quiescere in ipso suo loco, cum ad ipsum pervenerit:

corpus enim leve sursum existens, generans aliud corpus leve deorsum, puta ignem, dat ei inclinationem tendendi sursum; motum, quo tendat sursum, et quietem quiescendi cum sursum pervenerit.

Et similiter si repellat, dat ei contrariam inclinationem, qua ab ipso recedat; dat ei moveri in contrarium: et tandem quod in eo quod non est sibi naturale quiescat.

Sic etiam est in appetitu: objectum enim appetitus, si est bonum, causat amorem; si est absens, desiderium; si est præsens, gaudium. Quæ proportionabiliter se habent ad illa tria causata ab agente naturali in passum naturale. Amor proportionatur inclinationi, desiderium motui, et gaudium quieti. Et sicut illi tres naturales effectus non contrariantur, sed tamen habent contrarium: nam effectus qui sunt ab agente secundum quod trahit, habent contrarios effectus, illos scilicet qui sunt ab agente, ut repellens: ita est de passionibus concupiscibilis, ut dictum est.

2.ª Conclusio. In irascibili sunt quædam passiones non contrariæ, quæ tamen habent contrarium; et una, quæ nullum habent contrarium.

Manifestatur. In irascibili enim sunt spes, audacia et ira, quæ non contrariantur adinvicem, ut patet; et desperatio et timor, quæ etiam non sunt adinvicem contrariæ, spes tamen habet desperationem sibi oppositam, quia spes est per accessum, et desperatio per recessum á bono. Audaciæ eadem ratione opponitur timor, quia audacia est respectu mali nondum injacentis, et timor per respectum ad idem malum, ut dictum est. Ira vero nullam habet contrariam passionem, quia ira est de malo injacenti: respectu veri boni præsentis nulla est passio in irascibili, nisi mitescere quæ opponitur iræ solum negative, ut dictum est articulo præcedenti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod passiones quæ differunt per objecta contraria, secundum quod sunt contraria, et ipsæ sunt contrariæ. Si autem distinguantur secundùm virtutem agentis, seu secundum diversitatem modi agendi, non sunt omnes contrariæ, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod differentia quæ est secundum formam, habet semper aliquam oppositionem largo modo sumptam, sed non contrarietatem. Unde inter has passiones est quidem oppositio communiter sumpta, sed non contrarietas.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod illi modi distinguendi passiones se tenent ex parte objectorum, et præter illos datur distinctivum ex virtute diversa agendi, ut dictum est. Unde argumentum probat quod ex natura objecti omnes passiones in eadem potentia existentes sint contrariæ; cum quo tamen stat, ut secundum alium distinctionis modum non omnes sint contrariæ, ut in corpore satis dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIAS, DEI,

EX PRÆCED. 23.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod passiones irascibilis, et concupiscibilis non sunt eædem. Ut Hester 1. "Unde iratus rex, etc. nequaquam ultra Vasthi ingrediatur ad regem, et cap. 3. Quod cum audisset Aman, etc. iratus voluit omnem Judæorum perdere nationem, et capit. ssptimo. Rex surrexit iratus, etc. dixit: Appendite Aman in eo." Per hæc enim, et similia narrantia, quod ira semper repugnare nititur malo sibi occurrenti,

ut passim habes in Biblia, monstratur scholasticis speculativis á scriptura, quod iræ objectum est aliquid, puta malum, vel bonum, sub ratione ardui. Ex eo namque, quod iratus repugnat, vel armat se ad repugnandum, innuit: quod difficultas est in objecto, quam superare vult: ut assequatur illud: si est bonum: sive ut fugiat illud, ne scilicet præoccupetur ab ipso, si est malum. Quantum autem est ex parte concupiscibilis, insinuatur idem, scilicet quod non sunt eædem passiones utriusque potentiæ. Ut postquam narratum est, quod Judith erat pulchra, et consequenter aliquid bonum delectabile, idest objectum concupisciblis, subditur in ipsius libri c. 12. "Erat ardens, scilicet cor Holofernis, in concupiscentia ejus." Item Matth. 5. "Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam." Ecce: quod nulla arduitas proponitur in objecto concupiscibilis: sed solum delectabilitas quædam. Per hoc igitur, quod scripturæ ostendunt, scholastice loquendo; quod objecta tum irascibilis, tum concupiscibilis sunt diversa formaliter, dicunt, tamquam in radice scholastica lingua: Passiones irascibilis, et concupiscibilis abinvicem differunt specie. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, quod passiones irascibilis habent contrarietatem, et secundum contrarietatem boni, ac mali, et secundum accessum, ac recessum ab eodem. Ut per hoc, quod dicitur 1. *Reg.* 17. quod alii timore agitati fugiebant à gigante Goliat; et quod David audacter aggressus est eum. Vide hic, passiones irascibilis scilicet timorem, et audaciam, habere contrarietatem secundum accessum, et recessum ab eodem termino. Item per hoc, quod dicitur *Matth.* 27. quod Judas desperavit, et *Luc.* 24. quod discipuli sperabant. Patet enim per contextum, quod desperatio Judæ fuit ex inordinata consideratione mali perpetrati; et quod spes discipulorum erat respectu boni scilicet quod Jesus Nazarenus esset redempturus Israel. Præmissis ergo sententiis scriptura scholasticis aperit intentum, scilicet, quod irascibilis passiones habent contrarietatem et secundum objecta, et secundum accessum, ac recessum ab eodem objecto. *Secundo* vides: quomodo ex iis, si bene pensentur, et applicentur, etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho, quod ira non habet contrarium, sed privationem, idest cessationem á motu. A Philosopho quidem, ut *in argument. contra.* A scripturis vero, ut Hester 7. "Rex autem iratus dixit: Appendite eum in eo, suspensus est itaque Aman in patibulo, et regis ira quievit." Per hoc enim, quod scriptura quietationem iræ opponit iræ, monstrat intentum de privatione, sicut et Philosophus per dictum suum denotat intentum de contrarietate. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, et confirmetur vicissim angelica doctrina præsens.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis esse insinuatum; quod passiones differentes specie possunt esse in aliqua potentia, quæ tamen non erunt contrariæ adinvicem. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 6. "Aut unum odio habebit, et alterum diliget." Ecce: Hic ponuntur in potentia concupiscibili duæ passiones specie differentes, scilicet amor, et odium: que tamen adeo non sunt contrariæ adinvicem, ut etiam una illarum, scilicet amor causet alteram, scilicet odium. Quia enim iste homo diliget alterum, scilicet Deum, ideo odio habebit unum, scilicet diabolum, seu mammonam divitias male suggerentem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim etc.

QUÆSTIO VIGESIMA QUARTA,

DE BONO, ET MALO IN ANIMÆ PASSIONIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animæ: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum bonum, et malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Secundo, utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Tertio, utrum omnis passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Quarto, utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

ARTICULUS I.

Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Pro negativa. = Videtur quod nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter.

1. Actus qui sunt boni et mali moraliter, debent esse humani, idest hominis proprii: Sed passiones non sunt humanæ, sive propriæ homini. Ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Maior, quia bonum et malum morale est homini proprium: mores enim humani dicuntur, ut Ambrosius dicit super Lucam.

Minor, quia passiones sunt etiam aliis animalibus communes.

2. Passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitus sensitivo, ut dictum est quæstione præcedenti. Ergo in passionibus animæ non invenitur bonum et malum morale.

Consequentia probatur, quia *bonum et malum hominis est secundum rationem vel præter rationem esse*, ut Dionysius dicit c 4. de divinis nominibus.

3. Secundum ea in quibus invenitur bonum et malum morale, laudamur vel vituperamur. Sed *passionibus non laudamur nec vituperamur*, ut Aristoteles dicit. 2. Ethic. cap. 5. Ergo in passionibus non invenitur bonum nec malum morale.

Maior probatur, quia secundum bona et mala moralia laudamur vel vituperamur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit lib. 14. de civitate Dei cap. 7. loquens de animæ passionibus. *Mala sunt ista, si malus est amor bona si bonus.*

Determinatio.

Distinctio. Passiones animæ possunt dupliciter considerari; uno modo secundum se prout sunt motus quidam irrationalis appetitus: alio modo, ut subjacent imperio rationis et voluntatis.

1.ª Conclusio. In passionibus animæ secundum se non invenitur bonum nec malum morale.

Probatur, quia malum et bonum morale dependet á ratione, ut superius dictum est quæst. 19. art. 3.

2.ª Conclusio. In passionibus animæ, secundum quod subjacent rationi, invenitur bonum et malum morale.

Probatur, in motibus et actibus exteriorum membrorum invenitur bonum et malum morale secundum quod sunt voluntarii, et á ratione regulantur. Ergo multo magis invenitur in passionibus animæ, secundum quod sunt voluntariæ, idest á voluntate imperatæ, vel non prohibitæ, nec impeditæ.

Conseq. probatur, quia propinquior est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora.

AD ARGUMENTA.

Ad omnia simul dicitur, quod probant primam conclusionem, scilicet quod passiones secundum se consideratæ non sint bonæ nec malæ moraliter, et sigillatim dicitur.

Ad 1. Negatur minor: licet enim passiones secundum se consideratæ non sint propriæ homini; tamen passiones á voluntate imperatæ, et ut subsunt rationi, sunt hominis propriæ.

Ad 2. dicitur ad antecedens, quod licet passiones sint in appetitu sensitivo, tamen quia aliqualiter participant rationem, quatenus ei subsunt, rationales dicuntur et voluntariæ.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod non laudamur nec vituperamur, secundum passiones absolute consideratas; tamen, ut á ratione ordinantur, laudabiles et vituperabiles sunt; et hæc est mens Philosophi. Unde subdit: *non enim laudatur aut vituperatur, qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter*, idest secundum rationem, vel præter rationem.

ARTICULUS II.

Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnes pasiones animæ sint malæ moraliter.

1. Omnis morbus et perturbatio est aliquod malum moraliter. Sed *passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ*, ut Augustinus dicit 9. de civitate Dei cap. 4. Ergo omnes passiones animæ sunt malæ moraliter.

2. Quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis. Sed passiones animæ sunt motus animæ præter naturam. Ergo passiones animæ sunt malæ moraliter.

Maior, quia Damascenus dicit libro 4. orthodoxæ fidei, cap. 21. Quod *diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam* scilicet peccatum.

Minor, quia idem Damascenus libro 2. orthodoxæ fidei cap. 22. dicit, quod *operatio quidem, quæ secundum naturam motus est, passio vero est præter naturam.*

3. Omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed passiones inducunt ad peccatum: unde et passiones peccatorum dicuntur ad Rom. 8. Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit libro 14. de Civitate Dei cap. 9. Quod rectus amor omnes istas affectiones rectas habet. Metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.

Determinatio.

Stoicorum sententia.

Stoïci dixerunt omnes passiones esse malas. Quam opinionem sic probabant. Motus progredientes extra limites rationis, sunt mali. Sed omnes passiones sunt motus progredientes extra limites rationis. Ergo omnes passiones sunt malæ.

Quam opinionem sequens tullius in tusculanis, eam confirmat, supponendo quod passiones sunt animi morbi: ex quo supposito sic arguit: qui morbosi sunt, sani non sunt; et qui sani non sunt, insipientes sunt. Unde insipientes insanos dicimus.

Peripateticorum sententia.

Peripatetici vero dixerunt, non omnes passiones esse malas, sed quasdam esse bonas, scilicet quæ sunt moderatæ á ratione: quæ vero non moderantur á ratione, sed ejus limites et regulam prætergrediuntur, malas esse posuerunt.

Quæ sententia sic ex dictis probatur. Motus qui sunt secundum rationem sunt boni. Sed passiones moderatæ sunt motus conformes ordini rationis. Ergo passiones moderatæ bonæ sunt.

Judicium harum opinionum.

Differentia quæ est inter sententias has, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem nulla est, vel parva, ut patebit.

Radix opinionis stoicorum.

Stoïci enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectum et appetitum sensitivum. Unde ponebant duplices motus in appetitu sensitivo. Quidam erant secundum rationem, non egredientes limites naturalis rationis, et hi omnes erant boni. Quidam vero alii motus erant, qui egrediebantur limites rationis, et hujusmodi motus vocabant passiones.

Nomine igitur passionuum intellexerunt stoïci, solum illos motus qui ordinem naturalis rationis egrediuntur.

Peripateticæ sententiæ radix.

Peripatetici vero qui distinxerunt intellectum á sensu et per consequens appetitum sensitivum ab intellectivo, dixerunt, omnes motus appetitus sensitivi esse passiones. Sed ulterius posuerunt aliquos horum motuum regulari á ratione et ab ea moderari, et has dixerunt passiones bonas. Aliquos vero egredi limites et ordinem rationis, et hos dixerunt esse malas passiones.

Ex quibus patet, nullam esse differentiam inter peripateticos et stoïcos in hoc, secundum vocem. Motus enim quos stoïci passiones appellant, et malos. Aristoteles eos appellat passiones non moderatas á ratione et propterea esse malas.

Ex quo etiam patet, quod inconvenienter tullius reprobavit ibidem opinionem peripateticorum, ex supposito ex quo confirmat opinionem Stoïcorum: supponit enim quod omnes passiones sint quidam morbi. Unde passiones moderatæ erunt morbi, sed moderati et mediocres; tamen mediocres morbi adhuc mali sunt. Ex quo evidenter sequitur omnes passiones etiam moderatas, malas esse.

Hæc, inquam, impugnatio falsum supponit, passiones enim moderatæ nullo modo morbi appellandæ sunt, cum sint bonæ, eo quod sint secundum rationem, ut dictum est.

Conclusio. Non omnes passiones sunt malæ moraliter.

Quæ conclusio, licet ex dictis evidens sit, tamen sic probatur. Motus qui sunt secundum rationem, sunt boni. Sed quædam sunt passiones, quæ sunt motus secundum rationem, scilicet illæ quæ á ratione moderantur. Ergo non omnes passiones animæ sunt malæ, sed moderatæ bonæ sunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod passiones non dicuntur morbi vel perturbationes, nisi quando carent moderatione rationis.

Ad 2. Dicitur, quod aliquid esse præter naturam in motibus animæ potest dupliciter intelligi: uno modo quia addit aliquid motui naturali cordis, ut scilicet intensius moveatur: vel ab eo diminuit, ut remissius moveatur: alio modo, quia declinat ab ordine naturalis rationis. Ad maiorem igitur dicitur, quod illud quod est præter naturam in motibus animæ secundo modo, quia scilicet declinat ab ordine rationis, est peccatum. Quod vero est præter naturam solum primo modo, quia scilicet addit vel diminuit, intendit vel remittit motum naturalem, hoc non est semper peccatum. Tunc ad minorem dicitur quod passiones semper sunt præter naturam primo modo, quia scilicet in omni passione animæ additur aliquid, vel diminuitur á naturali motu cordis, in quantum cor intensius, vel remissius movetur, secundum dilatationem vel restrictionem, causatam á passionibus non autem sunt præter naturam secundo modo, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod passiones animæ non semper inclinant ad peccatum, sed solum quando non sunt ordinatæ á ratione; quando enim sunt ordinatæ, inclinant, non ad peccatum, sed ad virtutem.

ARTICULUS III.

Utrum passio addat, vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus.

Pro affirmativa.=Videtur quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis.

1. Omne quod impedit judicium rationis, diminuit bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit judicium rationis. Ergo omnis passio diminuit bonitatem actus moralis.

Maior, quia bonitas actus moralis dependet á judicio rationis. Unde quod impedit judicium rationis, consequenter diminuit bonitatem moralis actus.

Minor, quia dicit Salustius in Catilinario. *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira et amicitia atque misericordia vacuos esse decet.*

2. Deus et sancti angeli *puniunt sine ira, sine compassione subveniunt miseriæ*, ut Aug. dicit. 9. de civit. Dei. cap. 5. Ergo melius est operari sine passione, quam cum passione, et per consequens passio diminuit bonitatem actus.

Conseq. prob., quia actus hominis tanto est melior, quanto est Deo similior. Unde ad Eph. 5. dicitur: *Estote imitatores Dei sicut filii charissimi.*

3. Malum morale diminuitur per passionem. Ergo bonum morale etiam diminuitur per passionem.

Antec., quia minus peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria.

Conseq., quia sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod deservit rationi, non diminuit bonum morale. Sed passiones deserviunt rationi. Ergo passiones non diminuunt bonum morale.

Minor, quia Aug. dicit. 9. de Civit. Dei c. 5. quod *passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti.*

Determinatio.

Stoicorum sententia.

Stoici posuerunt omnem passionem animæ diminuere bonitatem actus.

Quam positionem sic probabant. Omne bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Sed omnis passio est mala, cum passio secundum ipsos sit motus egrediens regulam rationis, ut dictum est præcedenti artic. Ergo omnis passio tollit, vel diminuit bonitatem actus.

Judicium de positione stoica.

Si nomine passionis intelligamus solum motus inordinatos appetitus sensitivi, sicut stoici ponebant, profecto eorum opinio verissima est, et efficaciter probata. Hujusmodi enim motus mali sunt et actus moralis bonitatem minuunt, vel totaliter tollunt. Si vero nomine passionis intelligamus omnes motus appetitus sensitivi eorum positio veritatem non habet, nec eorum probatio aliquid valet. Negatur enim minor; non enim omnis passio est mala, sed solum illa, quæ limites rationis prætergreditur. Si enim moderata sit á ratione bona est, ut art. præced. ostensum est.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Motus appetitus sensitivi qui passiones dicuntur, regulati et moderati per rationem, non solum non diminuunt bonitatem moralis actus, sed ad eam addunt.

Prob. Motus pertinentes ad rationem bonitatis moralis actus, non minuunt sed potius eam augent. Sed quod passiones regulentur et moderentur per rationem pertinet ab bonitatem moralis actus. Ergo passiones moderatæ augent bonitatem moralis actus.

Minor prob. De ratione humani sive moralis boni, quod in ratione, sicut in radice consistit est, ut se extendat ad ea, quæ homini conveniunt, ita ut quanto ad plura se extendit, tanto est perfectius. Sed passiones pertinent ad ipsum hominem, et appetitus sensitivus, in quo sunt motus passionum, potest rationi obedire, ut ostensum est qu. 17. Ergo de ratione moralis boni est, ut ratio moderetur passiones.

Declaratur maior á simili. Nam sicut nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur; ita nulli dubium esse debet, quin pertineat ad ejusdem moralis actus bonitatem, ut passiones regulentur per rationem: ut sic homo moveatur ad bonum, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod dicitur Psalmo 83. *Cor meum, et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod passiones animæ dupliciter se possunt habere ad judicium rationis: uno modo antecedenter; et sic cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem: laudabilius enim est, quod ex judicio

rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ: alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter: uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior: et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis, et indicat bonitatem moralem maiorem: alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo: et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad 2. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio de Deo, et angelis sanctis ex una parte, et hominibus ex altera. In Deo enim et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea, et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinem passionum, aut corporeorum actuum, sicut in nobis. Ad probationem autem consequentiæ dicitur quod actus hominis tanto sunt perfectiores, quanto Deo similiores, servata tamen conditione naturæ operantis. Unde tunc humanæ actiones erunt Deo proportionaliter similiores, quando homo magis operatur, secundum quod exigit rationalis naturæ conditio.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod passio tendens in malum præcedens judicium rationis, diminuit peccatum. Sed consequens aliquo prædictorum modorum, auget ipsum, vel signat augmentum ejus.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua passio sit mala, vel bona ex sua specie.

Pro negativa. = Videtur quod nulla passio animæ secundum suam speciem sit bona, vel mala moraliter.

1. Quod convenit aliquibus per accidens, non convenit eis secundum speciem nec pertinet ad rationem speciei. Sed passionibus convenit malitia, vel bonitas moralis per accidens. Ergo passionibus non convenit malitia, et bonitas moralis secundum earum speciem.

Minor prob. His quæ sunt in appetitu sensitivo, convenit malitia vel bonitas moralis solum per accidens. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo. Ergo passionibus convenit malitia et bonitas solum per accidens.

Maior hujus prob., quia bonum et malum morale attenditur secundum rationem, et ita per accidens respicit ea, quæ sunt in appetitu sensitivo.

2. Passiones non habent bonitatem vel malitiam ex objecto. Ergo passiones non sunt bonæ, vel malæ moraliter secundum suam speciem.

Conseq. prob., quia actus et passiones habent speciem ex objecto.

Antec. prob., quia si passiones haberent bonitatem, vel malitiam ex objecto, oporteret quod passiones quarum objectum est bonum, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium. Et passiones, quarum objectum est malum, essent malæ secundum suam speciem, ut odium, timor etc. quod patet esse falsum, cum possit esse amor malus, et odium bonum, et sic de aliis.

3. Ea quæ inveniuntur in animalibus brutis, non sunt bona, vel mala ex sua specie. Sed omnes passiones reperiuntur in brutis animalibus. Ergo nulla passio est bona, vel mala ex sua specie.

Maior prob., quia bonum et malum morale non invenitur in brutis, sed tantum in homine.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 9. de Civit. Dei c. 5. dicit quod *misericordia pertinet ad virtutem.* Item Philosophus in 2. Ethic. c. 5. dicit quod *verecundia est passio laudabilis.* Ergo aliquæ passiones sunt bonæ, vel malæ secundum suam speciem.

Determinatio.

Distinctio. Species actus vel passionis dupliciter considerari possunt: uno modo secundum quod sunt in genere natu-

ræ: alio modo secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario, et judicio rationis quæ distinctio habita est supra qu. 18. art. 6. et 7.

1.ª Conclusio. Bonum et malum morale non pertinent ad speciem actus vel passionis, secundum quod sunt in genere naturæ.

Prob., quia bonum et malum morale attenditur secundum rationem.

2.ª Conclusio. Bonum et malum morale pertinent ad rationem speciei actus, vel passionum, prout sunt in genere moris, scilicet ut participant aliquid rationis.

Manifestatur. Dicitur enim actus vel passio bona moraliter secundum suam speciem, secundum quod accipitur ejus objectum aliquid de se conveniens rationi; et mala, secundum quod objectum est dissonum á ratione. Sicut patet de verecundia, quæ est timor rei turpis: et de invidia, quæ est tristitia de bono alterius. Hujusmodi enim objecta, sic considerata, scilicet prout respiciunt rationem dant bonitatem vel malitiam, secundum speciem non solum passionibus, sed etiam exterioribus actibus. Unde verecundia quamvis sit de malo, est tamen bona et invidia, quamvis sit de bono, est tamen mala.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem quod bonitas, et malitia convenit per accidens passionibus, secundum quod sunt in genere naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus secundum se consideratur. Sed secundum quod appetitus sensitivus obedit rationi, jam bonum et malum rationis, per se passionibus convenit.

Ad 2. Neg. antec. Ad prob. dicitur, quod passiones, quæ in bonum tendunt si sit verum bonum, sunt bonæ et similiter quæ á vero malo recedunt; é converso vero passiones, quæ sunt per recessum á bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad 3. Dicitur ad maiorem et ad ejus prob. Quod quamvis in brutis non sit bonum et malum morale proprie, cum eorum appetitus non obediat rationi, tamen in quantum ducitur quadam æstimativa naturali, quæ subjicitur rationi divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni quantum ad passiones animæ. Bonum igitur, et malum morale invenitur in solo homine proprie, in brutis vero tantum similitudinarie.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 24.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, et Augustino, quod passiones sunt bonæ, vel malæ moraliter. A Divo Augustino quidem, *ut in argument. cont.* A scripturis vero, ut Exod. 11. de irato Moyse ex eo, quod Pharao induratus erat ad audiendum se ex persona Dei loquentem. Et cap. 16. de eodem irato contra inobedientes circa manna. Et capit. 32. de eodem præ ira contra idololatriam confringentem tabulas. Item Numer. 16. de eodem præ ira contra Chore, etc. orante. Vide et 1. Reg. 20. de ira Jonathæ laudabili, et 2. Reg. 12. de ira Davidis laudabili, et Nechem. 5. de ira Nehemiæ laudabili, et Marc. 3. de ira Christi laudabili, et Matth. 21. et Jo. 2. de eodem præ ira zeli flagellante male se habentes in templo. Item Gen. 4. de ira Cain vituperabili, et Numer. 14. de ira Balac, et 1. Reg. 18. de irrationabili ira Saulis contra Davidis laudes, et 2. Paralip. 26. de Ozia irato, et Dan. 3. de ira Nabuchodonosor contra tres pueros, et Act. 19. de his, qui, auditis irrationabiliter dic-

tis á Demetrio, repleti sunt ira contra Divum Paulum. Per hæc enim omnia, atque similia, quæ ferme innumera sunt, scripturæ, si scholasticam linguam assumant, dicunt: Passiones hominum sunt bonæ moraliter, vel malæ; secundum quod ratione gubernantur, vel non. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas; merito insinuatum esse á scripturis, et August. quod non omnis passio est mala. A D. August. quidem, ut *in arg. cont.* Ubi notabis etiam vim amoris recti: et ab oppositis vim, seu potius impotentiam, et pravitatem amoris non recti. A scripturis vero, ut Ps. 68. " Sustinui, qui simul contristaretur; et non fuit. » Hoc est: Expectavi, quod aliquis mecum contristaretur, idest mihi compateretur: et non est inventus talis, qui mihi compassionem haberet. Christus enim, qui ibi in Psalmista loquitur, non desideraret invenire passionem talis tristitiæ in aliquo; nisi talis contristatio esset bona. Item per hoc, quod dicitur Ps. 6. " Lavabo per singulas noctes lectum meum: lachrymis meis stratum meum rigabo. Quia scilicet peccatis inveteravi inter omnes inimicos meos. » Ecce passio doloris bona. Vide *art.* 1. *append.* ex qua abunde, huc facile ibi dicta inflectendo, habetur intentum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in sensu bono intelligas, merito á scripturis, et Augustino insinuatum fuisse, quod passio non semper diminuit de bonitate actus. A Divo Augustino quidem; ut cum discursu ponitur *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod de bonis actibus militum fidelium laudabiliter dicitur 1. Macha. 2. " Percusserunt peccatores in ira sua; et viros iniquos in indignatione sua. » Neque enim absque causa signanter annotatur ly in ira, et ly in indignatione. Nam, si tales passiones non facerent ad commendationem majorem actuum illorum militarium; suffecisset simpliciter, idest, nullo addito dicere ly *percusserunt peccatores, et viros iniquos.* Ut igitur scriptura doceat scholasticos theologos, quod passio non semper diminuit, sed quod quandoque auget bonitatem actus virtuosi; sententiæ prædictæ apposuit ly in ira, ly in indignatione. Item per hoc, quod dicitur cap. eod. " Vidit Matathias, et doluit, et contremuerunt renes ejus: et accensus est furor ejus secundum judicium legis: et insiliens trucidavit eum super aram. Sed et virum, quem rex Antiochus miserat, qui cogebat immolare, occidit in ipso tempore, et aram destruxit. » Nota ly *doluit*, ly *contremuerunt renes ejus.* Hæc enim sunt et passio, et signum magnum passionis iræ, *q.* 48. *art.* 2. *corp. fi.* Nota ly *furor secundum judicium legis*: quoniam designat passionem consequenter se habentem ad judicium rationis. Super hanc sententiam discurre, ut prius, super ly percusserunt, etc. et conclude similiter, secundum quod ibi. Ut igitur scriptura doceat, etc. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Aug. atque Philosopho, quod aliqua passio secundum speciem suam est bona, vel mala. A D. Aug. quidem, et Phil. ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Job 31. " Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum. » Clarum est enim, quod miseratio, secundum quod á ratione dirigitur, non est in infantibus, neque ex utero secum eggreditur, cum infantes careant usu liberi arbitrii. Bonitas ergo moralis secundum speciem suam denotatur in miseratione illa; ex quo bonitas moralis secundum actualem á ratione moderationem denotari pro tempore illo non potest. A simili dic de opposito, quod et innuitur per ly *naturalis malitia ipsorum*, Sapient. 12. Pro quanto enim ab infantilibus diebus quædam malitiosæ passiones incipiunt in aliquibus nondum usum actualem rationis habentibus: pro tanto malitia ipsorum vocatur naturalis, eo modo scilicet, quo natura quandoque dicitur nativitas, secundum Phil. 2. Physicor. Discurre tu, ut prius. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO VIGESIMA QUINTA,

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.

Secundo de ordine passionum concupiscibilis ad invicem.

Tertio, de ordine passionum irascibilis ad invicem.

Quarto, de quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS I.

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel é converso.

Pro affirmativa.=Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis.

1. Passiones quarum objectum est prius sunt priores. Sed objectum passionum irascibilis est prius, quam objectum passionum concupiscibilis. Ergo et ipsæ passiones irascibilis sunt priores.

Maior, quia ordo passionum est secundum ordinem objectorum.

Minor, quia objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona.

2. Passiones potentiæ quæ se habet ut movens, sunt priores passionibus potentiæ quæ se habet ut mota. Sed irascibilis se habet ut movens, et concupiscibilis se habet ut mota. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

Maior, quia movens est prius moto.

Minor. Removens prohibens habet rationem moventis, ut dicitur 8. Physic. tex. 32. Sed irascibilis est removens prohibens: datur enim animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis probibetur frui suo objecto, ut dictum est. Ergo irascibilis habet rationem moventis.

3. Gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium est tristitia consequuntur passiones irascibilis. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

Minor, quia dicitur 4. Ethic. c. 5. quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens.* Ex quibus verbis patet quod delectatio, quæ pertinet ad concupiscibilem, sequitur quietem iræ, quæ est passio irascibilis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Passiones, quæ respiciunt bonum absolute, sunt priores passionibus, quæ respiciunt bonum contracte. Sed passiones concupiscibilis respiciunt bonum sensibile absolte, passiones vero irascibilis respiciunt bonum sensibile contractum. Ergo passiones concupiscibilis sunt priores passionibus irascibilis.

Maior prob., quia bonum simpliciter est prius, quam bonum contractum.

Minor. Irascibilis respicit bonum sensibile arduum.

Determinatio.

Differentia inter passiones concupiscibilis, et irascibilis.

Passiones, irascibilis et concupiscibilis in proposito differunt: quia passiones concupiscibilis ad plura se extendunt, quam passiones irascibilis. Nam passiones concupiscibilis aliquæ pertinent ad motum, et aliquæ ad quietem. Ad motum, desiderium. Ad quietem, gaudium. Et in malis: ad motum, fuga, et ad quietem, tristitia. Passiones vero irascibilis, omnes ad motum pertinent, et nulla ad quietem, ut patet consideranti.

Ratio autem hujus differentiæ est, quia objectum passionum irascibilis debet esse arduum. Id autem in quo quis quiescit non potest habere amplius rationem ardui, nec difficilis. Et ideo passiones irascibilis non possunt habere aliquid pertinens ad quietem. Objectum autem concupiscibilis est bonum sensibile absolute, ideo concupiscibilis potest tendere in bonum non habitum, et quiescere in bono habito.

Sunt igitur passiones concupiscibilis in duplici differentia. Quædam significant motum et quædam quietem. Et utræque sunt in duplici differentia. Quædam significant motum ad bonum, ut desiderium. Quædam motum á malo, ut fuga. Quædam quietem in bono, ut gaudium, quædam quietem in malo, ut tristitia, et sic ad summum supt quatuor. Prima significat motum in bonum ut desiderium. Secunda motum á malo, ut fuga. Tertia quietem in bono ut gaudium. Quarta quietem in malo ut tristitia. Amor autem et odium abstrahunt á motu et quiete, et omnes alias passiones præcedunt.

Possunt igitur comparari passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, sive significent motum, sive quietem, sive in bonum, sive in malum.

Distinctio. Aliquid esse prius contingit dupliciter, scilicet vel in intentione, vel in executione.

1.ª Conclusio. Passiones concupiscibilis significantes quietem, sunt priores secundum intentionem, omnibus passionibus irascibilis.

Prob. Passiones quæ habent pro objecto id, quod habet rationem finis, sunt priores secundum intentionem. Sed passiones concupiscibilis significantes quietem, habent pro objecto id, quod habet rationem finis scilicet quietem. Ergo passiones concupiscibilis quæ habent pro objecto quietem, sunt priores secundum intentionem passionibus irascibilis.

Maior, quia finis est prior in intentione, licet sit posterior in executione.

2.ª Conclusio. Passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis, quæ significant quietem in bono ordine executionis.

Prob., quia spes quæ est passio irascibilis, præcedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. 12. *spe gaudentes.*

3.ª Conclusio. Passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis, scilicet timorem, et iram: est enim post timorem, et ante iram.

Manifestatur. Sequitur enim timorem quia cum occurrit malum, quod timebatur, causatur tristitia. Unde tristitia est post timorem. Præcedit vero iram quia cum ex tristitia præcedente aliquid insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ, et sic ira est post tristitiam et tristitia est media inter timorem et iram. Et ex hoc sequitur gaudium, quod est ultima passio concupiscibilis, quiescens in bono: ex hoc enim quod iratus retribuit vindictam, quia hoc ut bonum apprehendit, sequitur gaudium.

Coroll. Ex his patet quod omnes passiones irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis pertinentes ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam.

4.ª Conclusio. Si comparentur passiones irascibilis, ad passiones concupiscibilis, quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores.

Prob. Passiones quarum objecto abjectis aliarum passionum aliquid addunt, sunt priores illis passionibus. Sed objectis passionum concupiscibilis significantium motum, addunt aliquid objecta passionum irascibilis. Ergo passiones concupiscibilis, significantes motum, sunt priores passionibus irascibilis.

Maior, quia objectum cui aliud objectum aliquid addit, est prius eo: sicut objectum aritmeticæ est prius objecto musicæ, quia objectum musicæ addit objecto aritmeticæ esse sonorum.

Minor declaratur. Nam objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem, sicut spes supra desiderium addit quendam conatum, et elevationem animi ad consequendum bonum arduum, et similiter timor addit supra fugam, seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali.

Coroll. Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt, inter passiones concupiscibilis, quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis, quæ important quietem in bono vel in malo. Sunt enim passiones irascibilis, priores gaudio et tristitia, et posteriores desiderio et fuga.

Secundum coroll. Ex quibus etiam patet quod passiones irascibilis, et principium habent á passionibus concupiscibilis, et in eis etiam terminantur.

Hic est ergo ordo passionum irascibilis et concupiscibilis.

Passiones concupiscibilis significantes quietem, ut gaudium et tristitia, sunt priores passionibus irasbicilis secundum intentionem.

Passio concupiscibilis quæ dicit quietem in bono, scilicet gaudium est posterior passionibus irascibilis secundum executionem.

Passio concupiscibilis quæ dicit quietem in malo scilicet tristitia est media inter timorem et iram, scilicet post timorem et ante iram.

Passiones concupiscibilis significantes motum, scilicet desiderium et fuga, et multo magis amor et odium sunt priores omnibus passionibus irascibilis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod si objectum concupiscibilis esset oppositum objecto irascibilis, ita scilicet quod concupiscibilis esset solum de bono, quod facile acquiri potest et irascibilis de bono quod difficile acquiritur, curreret ratio: esset enim prius et perfectius objectum irascibilis, sed hoc non est verum. Nam objectum concupiscibilis est bonum absolute; in illud enim idem bonum, in quod tendit irascibilis, tendit concupiscibilis; et prius, non quidem sub ratione ardui, sed sub ratione boni, quod si sit arduum est objectum irascibilis, et tandem acquisito bono arduo, fit objectum concupiscibilis, scilicet passionis quæ est gaudium. Bonum igitur arduum est prius quidem bono non arduo, sed non est prius bono absolute, sicut est concupiscibilis objectum.

Ad 2. Dicitur primo ad maiorem quod aliquid potest habere rationem moventis dupliciter. Uno modo per se. Alio modo per accidens. Quod habet rationem moventis per se, præcedit motum, non autem quod habet rationem moventis per accidens. Tunc ad minorem dicitur quod irascibilis habet rationem moventis per accidens, sicut removens prohibens, et ideo non sequitur, nisi quod per accidens sit prior, quatenus scilicet concupiscibilis ex aliquo impedimento, non potest pervenire ad aliquid bonum, tunc enim necessarium est, ut prius removeatur impedimentum per passiones irascibilis. Concludit ergo argumentum hoc solum, quod passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis significantes quietem quando concupiscibilis impeditur á consecutione talis boni.

Ad 3. Dicitur quod concludit gaudium et tristitiam, quæ sunt passiones significantes quietem, esse posteriores passionibus irascibilis, et hoc verum est secundum prædicta in corpore.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.

Pro negativa. = Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscilis.

1. Illa passio á qua potentia denominatur, est prior aliis. Sed potentia concupiscibilis, non ab amore, sed á concupiscentia, quæ est idem quod desiderium, denominatur. Ergo non amor, sed concupiscentia est prima inter passiones concupiscibilis.

Maior, quia denominatio fit á priori, ut dicitur 2. de anima. tex. 49.

Minor, quia concupiscibilis á concupiscentia dicitur.

2. Motus ad unionem rei concupitæ,

præcedit ipsam unionem cum re concupita. Sed amor significat unionem amantis, cum re amata, et desiderata, ut Dion. 4. de div. nom. cap. 4. dicit. Desiderium vero significat motum ad hujusmodi rem concupitam. Ergo concupiscentia, sive desiderium præcedit amorem.

3. Causa est prior suo effectu. Sed delectatio est causa amoris. Ergo delectatio præcedit amorem. Unde amor non est prima passio.

Minor, quia quidam propter delectationem amant, ut dicitur. 8. Ethic. cap. 2. 3. et seq.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit lib. 14. de civi. Dei cap. 7. et 9. quod *omnes passiones ex amore causantur. Amor enim inhians habere, quod amatur, cupiditas est, id autem habens, eoque fruens, lætitia est.* Ergo amor est prima passionum concupiscibilis.

Determinatio.

Distinctio. Passiones concupiscibilis sunt in duplici differentia. Quædam respiciunt bonum, ut sunt amor, desiderium, et gaudium. Quædam vero respiciunt malum, quæ sunt odium, fuga, sive abominatio, et tristitia. Amor respicit bonum absolute. Desiderium bonum absens, et gaudium bonum præsens. Odium respicit malum absolute. Fuga malum distans, et tristitia malum præsens.

Radix hujus distinctionis est, quia concupiscibilis objectum est malum, et bonum; bonum quidem per se, malum vero per accidens, scilicet ratione boni, ea enim ratione, qua queritur bonum, refutatur malum.

1.ª Conclusio. Omnes passiones quarum objectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus, quarum objectum est malum. Unaquæque scilicet sua passione opposita. Amor prior odio. Desiderium prius fuga, et gaudium tristitia.

Prob., quia cum malum sit privatio boni, bonum naturaliter est prius malo; et per consequens passiones, quæ habent bonum pro objecto, priores sunt, quam passiones, quarum objectum est malum.

Distinctio. Ordo passionum concupiscibilis, quæ respiciunt bonum, potest attendi dupliciter. Uno modo secundum intentionem. Alio modo secundum executionem.

Radix hujus distinctionis est, quia bonum habet rationem finis, finis autem est prior in intentione, et posterior in executione.

2.ª Conclusio. Inter passiones concupiscibilis tendentes in bonum secundum executionem, prima est amor, secunda desiderium, et tertia gaudium.

Manifestatur. Omne quod tendit in aliquem finem, primo debet habere aptitudinem, seu proportionem ad finem: cum nihil tendat in finem non proportionatum. Secundo movetur in finem, et tertio quiescit in fine post eius consecutionem. Sed potentia concupiscibilis tendit in bonum, tamquam in finem. Ergo debet habere prius inclinationem, sive proportionem ad finem, et hoc habet per amorem. Secundo debet moveri ad bonum, et hoc est per desiderium, Tertio debet quiescere in bono habito, et hoc fit per gaudium.

Et sic patet quod ordine consecutionis, prima passio est amor. Secunda desiderium. Tertia gaudium. Et proportionaliter inter passiones respicientes malum: prima est odium. Secunda fuga. Tertia tristitia.

3.ª Conclusio. Ordine intentionis, prima passio est gaudium ex quo nascitur desiderium, et amor.

Manifestatur, quia delectatio est finis, unde est prima, quæ intenditur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem quod passio, á qua denominatur potentia non est necesse ut sit prior secundum se, sed

solum in cognitione nostra. Denominatur enim aliquid, secundum quod nobis innotescit, et quia nos, ut plurimum per effectus in cognitionem causarum devenimus, propterea ex effectibus denominamus causam, et ex posterioribus priora; et quia concupiscentia, sive desiderium est maxime sensibile, quantum sit ex parte animæ, ut Aug. dicit lib. 10. de Trinit. cap. 12. propterea ex concupiscentia denominamus potentiam.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod unio amantis ad amatum est duplex; una quidem realis, secundum conjunctionem ad rem ipsam, et talis unio pertinet non solum ad amorem, sed ad gaudium, sive delectationem, et hanc unionem præcedit desiderium; alia est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquod habet aptitudinem, vel proportionem ad aliud, et hæc est unio pertinens ad amorem et præcedit desiderium. In forma igitur dicitur ad maiorem, quod motus ad unionem realem præcedit desiderium; sed unio affectiva est ante desiderium, immo ipsa est causa desiderii.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod delectatio est causa amoris, secundum quod est in intentione, et sic ipsa delectatio est prior, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.

Pro negativa.=Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis.

1. Vis irascibilis denominatur ab ira. Ergo ira est potior, et prior passio inter passiones irascibilis, et non spes.

Conseq. prob., quia denominatio fit á potiori.

2. Illa est prior et potior passio inter alias passiones irascibilis, quæ tendit in magis arduum. Sed audacia et ira tendit in magis arduum, quam spes. Ergo audacia et ira sunt priores, quam sit spes.

Maior, quia objectum irascibilis est bonum arduum, quanto magis igitur passio tendit in id quod habet rationem magis ardui, tanto potior erit.

Minor, quia magis arduum est quod quis conetur superare malum contrarium, quod imminet, ut futurum, quod pertinet ad audaciam, vel malum quod injacet jam, ut præsens, quod pertinet ad iram, quam conari ad acquirendum bonum simpliciter, quod pertinet ad spem. Et similiter magis arduum est vincere malum præsens, quod pertinet ad iram, quam malum futurum, quod pertinet ad audaciam. Et ideo prior videtur ira, secunda audacia, tertia spes.

3. Passiones significantes recessum á termino, priores sunt passionibus significantibus accessum ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo, audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio præcedunt spem, et audaciam.

Maior, quia in motu ad finem prius occurrit recessus á termino, quam accessus ad terminum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Inter passiones irascibilis et concupiscibilis est differentia, ut supra dictum est, quod passiones concupiscibilis, aliquæ important quietem ut gaudium et tristitia, et quædam important motum, ut sunt desiderium et fuga. Passiones vero irascibilis, omnes important motum, scilicet accessum, vel recessum ad bonum et á malo.

2.ª *Distinctio.* Motus autem irascibilis potest causari ex duobus. Ex sola aptitudine sive proportione ipsius potentiæ ad suum objectum, vel etiam ex præsentia ipsius objecti. Et quia aptitudo sive proportio ad objectum est per amorem, et odium, et præsentia per gaudium vel

tristitiam. Ideo potest (apertius loquendo) dici, quod passiones irascibilis sunt in duplici differentia. Quædam proveniunt ex amore, vel odio, et quædam ex gaudio, vel tristitia.

Passiones irascibilis procedentes ex aptitudine potentiæ ab objectum, sive ex amore et odio, sunt spes, desperatio timor, et audacia. Hæ namque passiones sunt ex amore, et odio; etsi enim objectum, sive bonum, sive malum, adhuc non sit præsens, sed tamen ametur, vel odio habeatur, parere potest has passiones in irascibili. Passio autem irascibilis consequens præsentiam objecti, est sola ira, quæ nascitur ex tristitia, cujus objectum est malum præsens. Bonum enim præsens quod est objectum gaudii, non causat aliquam passionem in irascibili, eo quod bonum præsens non est arduum, vel difficile amplius ad acquirendum, cum sit jam acquisitum, unde non habet rationem objecti ipsius irascibilis potentiæ.

3.ª *Distinctio.* Passiones quæ consequuntur proportionem, sive inclinationem objecti ad potentiam, scilicet odium et amorem, sunt in duplici differentia. Quædam habent pro objecto bonum, ut sunt spes, et desperatio. Quædam vero habent pro objecto malum ut sunt timor, et audacia.

1.ª Conclusio. Ira inter omnes passiones irascibilis est ultima.

Prob., passio consequens in irascibili, ex præsentia mali, est posterior omnibus passionibus irascibilis. Sed ira consequitur ex præsentia mali. Ergo ira est posterior omnibus aliis passionibus irascibilis.

Maior manifestatur. Nam proportio sive habitudo appetitus ad objectum, sive ad finem, est prior quam consecutio, sive præsentia objecti, sive finis. Unde passiones quæ consequuntur ex illa habitudine appetitus ad finem, præcedunt passiones, quæ sunt ex præsentia, sive ex consecutione finis. Et quia aliæ passiones irascibilis consequuntur proportionem, sive habitudinem ad finem, hoc est amorem, vel odium: ira vero consequitur præsentiam mali, ideo ira est posterior omnibus passionibus irascibilis.

2.ª Conclusio. Passiones irascibilis quæ habent pro objecto bonum, quæ sunt spes et desperatio sunt priores his, quæ habent pro objecto malum, ut sunt audacia, et timor.

Primo prob. Passiones quarum objectum est prius, ipsæ quoque sunt priores. Sed objectum spei, et desperationis quod est bonum, est prius objecto audaciæ, et timoris, quarum objectum est malum. Ergo spes et desperatio sunt priores, quam timor et audacia.

Secundo prob. eadem conclusio, scilicet quod spes, et desperatio præcedant timorem, et audaciam. Ratio est prior eo, cujus est ratio. Sed spes, et desperatio sunt ratio timoris, et audaciæ. Ergo spes et desperatio præcedunt timorem et audaciam.

Manifestatur minor. Nam audacia consequitur spem justitiæ, et timor consequitur desperationem vincendi. Ex quibus patet quod spes est ratio audaciæ, et desperatio est ratio timoris. Ira autem consequitur audaciam. Nullus enim irascitur, nisi audeat vindicare. Ex quo habetur alia ratio ad probandam primam conclusionem, scilicet quod ira sit posterior omnibus, quia scilicet est post audaciam, quæ est ultima omnium aliarum, ut dictum est nunc.

3.ª Conclusio. Spes est prior desperatione.

Probatur, quia spes est motus in bonum, secundum rationem boni, quod de sui ratione est attractivum, et ideo spes est motus in bonum per se, desperatio autem est recessus á bono, et quia recessus non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, unde est quasi per accidens.

4.ª Conclusio. Timor est prior audacia.

Prob., quia timor est recessus á malo, audacia vero accessus ad malum.

Ex quibus omnibus habetur conclusio directe responsiva quæsito cum sua ratione. Est autem hæc.

Conclusio. Spes est prima inter passiones irascibilis.

Prob., nam cum passiones irascibilis sint quinque, ut dictum est, scilicet spes, desperatio, timor, audacia, et ira, et ostensum sit quod ira est novissima inter omnes, eo quod non sequatur nisi præsentiam mali, et quod timor et audacia sunt posteriores spe et desperatione; quia illæ habent malum pro objecto, istæ vero bonum, et quod desperatio sit posterior spe, quia hæc accessum ad bonum, illa recessum significat, evidenter sequitur quod spes sit prima omnium passionum irascibilis.

Ordo passionum, tum irascibilis, tum concupiscibilis.

Ex dictis in hoc, et in præcedentibus duobus articulis, appertissime apparet ordo omnium passionum.

Sunt enim universæ passiones undecim. Sex concupiscibilis, et quinque irascibilis, quæ omnes faciunt sex conjugationes. Prima amor, et odium. Secunda desiderium, et fuga, sive abominatio. Tertia gaudium, et tristitia. Quarta spes, et desperatio. Quinta timor, et audacia. Sexta ira. Tres primæ conjugationes pertinent ad concupiscibilem, et tres reliquæ ad irascibilem. Sic igitur ordinantur ordine generationis. Primo sunt amor, et odium. Secundo desiderium, et fuga. Tertio spes, et desperatio. Quarto timor, et audacia. Quinto ira. Sexto gaudium, et tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur 2. Ethicor. capite 5. Ordine vero intentionis gaudium præcedit omnes alias passiones.

Quælibet harum conjugationum sic ordinatur in se ordine generationis

Amor est prior odio.
Desiderium, fuga.
Spes, desperatione.
Timor, audacia.
Ira.
Gaudium, tristitia.

Sigillatim igitur sic sunt enumeradæ.

Amor.
Odium.
Desiderium.
Fuga.
Spes.
Desperatio.
Timor.
Audacia.
Ira.
Gaudium.
Tristitia.

Rationes hujus ordinis assignatæ sunt in hoc, et in duobus præcedentibus articulis, ut manifestissime patet intuenti et consideranti quæ dicta sunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Respondetur sicut responsum est ad primum præcedentis articuli, scilicet quod passio denominans potentiam, non oportet quod sit prior secundum se, sed solum in cognitione nostra, et quia ut plurimum causas per effectus cognoscimus, ideo eas per effectus denominamus. Et cum ira sit effectus præcedentium passionum, irascibilis est magis nota, et propterea ex ea denominatur potentia. Unde ad formam negatur consequentia. Ad probationem jam dictum est quod denominatio fit non á potiori semper, sed ab eo quod est magis nobis notum.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem quod objectum irascibilis, non est solum arduum, sed bonum arduum. Unde illa est prior passio quæ tendit in magis bonum arduum, et quia audacia, et ira, quamvis aliquando tendant in magis arduum, non tamen in bonum, et spes vero semper in bonum, ideo spes est prior audacia, et ira, ut dictum est.

Ad 3. Negatur maior. Appetitus enim primo, et per se movetur in bonum. Et

ex hoc causatur quod recedat á malo. Ad probationem dicitur quod motus appetitivæ partis, proportionatur non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ. Sicut enim natura, prius intendit finem, quam remotionem contrarii impedientis, quam non quærit, nisi propter adeptionem finis, sic appetitus prius fertur in bonum, ex quo postea sequitur quod á malo recedat.

ARTICULUS IV.

Utrum istæ sint quatuor principales passiones, scilicet gaudium, tristitia, spes, et timor.

Pro negativa. = Videtur quod non sint istæ quatuor principales passiones gaudium, et tristitia, spes, et timor.

1. August. lib. 14. de Civ. Dei c. 7. 8. et 9. tom. 5. connumerans principales passiones, non ponit spem, sed cupiditatem loco eius. Ergo desiderium et non spes, est principalis passio.

2. Si istæ quatuor passiones sunt principales, aut sunt principales secundum ordinem intentionis, vel secundum ordinem consecutionis. Sed secundum neutrum ordinem principales dici possunt, ergo istæ quatuor non sunt principales.

Maior prob., quia in passionibus animæ est iste duplex ordo, ut dictum est supr. art. 2. scilicet intentionis, et consecutionis, seu generationis.

Minor prob. Secundum ordinem intentionis solæ istæ duæ, scilicet, gaudium et tristitia sunt principales: illæ enim sunt solæ principaliter intentæ. Secundum ordinem vero generationis, prima passio est amor, ut dictum est articulo 2. huius quæstionis.

3. Desperatio est causa timoris, sicut spes est causa audaciæ. Ergo spes, et desperatio debent poni principales passiones, utpote quæ sunt aliarum causæ. Vel saltem spes, et audacia propter affinitatem, quæ inter eas invenitur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Boet. lib. 1. metro ult. de consol. enumerans quatuor principales passiones dicit *gaudia pelle, pelle timorem spemque fugato, nec dolor adsit.*

Quid sit, passiones esse principales.

Principalitas passionum consistit in hoc quod sint completivæ passionum, respectu quarum dicuntur principales, et eas ultimo per se terminant. Unde illæ dicuntur passiones principales, quæ sunt terminativæ per se, et completivæ aliarum passionum.

Distinctio. Sed aliquas passiones esse principales contingit dupliciter. Uno modo simpliciter. Alio modo in aliquo genere.

Illæ sunt principales simpliciter quæ sunt completivæ, et terminativæ per se omnium aliarum passionum sive concupiscibilis sive irascibilis. Illæ vero sunt principales in aliquo genere, quæ sunt completivæ, et terminativæ per se, non omnium, sed aliquarum tantum passionum.

1.ª Conclusio. Gaudium et tristitia sunt passiones principales simpliciter.

Prob. quia istæ duæ passoines sunt completivæ et finales simpliciter omnium aliarum passionum, unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur 2. Ethic. cap. 5.

2.ª Conclusio. Spes, et timor sunt passiones principales, non quidem simpliciter, sed in genere motus appetitivi ad aliquid, scilicet omnium illarum passionum, quæ sunt vel principium motus in executione, vel sunt motus ad aliud tendentes.

Prob. Nam respectu boni incipit motus in amore, procedit in desiderium, et terminatur in spe. Respectu vero mali, incipit in odio, procedit ad fugam et terminatur in timore. Ex quibus patet quod spes est ultimum terminans passiones tendentes in bonum, et timor passiones tendentes in malum.

Alia assignatio.

Potest etiam aliter assignari sufficientia harum principalium passionum.

Conclusio. Passiones principales sunt quatuor, scilicet gaudium, tristitia, spes, et timor.

Manifestatur. Objectum enim appetitus est bonum, et malum, præsens, vel futurum. Passiones, quæ significant motum, respiciunt bonum vel malum futurum. Quæ significant quietem, bonum, vel malum præsens.

De bono præsenti est gaudium.

De malo præsenti est tristitia.

De bono futuro est spes.

De malo futuro est timor.

Aliæ vero passiones quæ sunt de malo, vel bono præsenti, vel futuro, ad has reducuntur, vel simpliciter, vel in genere motus. Simpliciter omnes terminantur ad gaudium, vel tristitiam. In genere motus ad spem, et timorem, ut dictum est.

Aliorum assignatio.

Conclusio. Prædictæ quatuor passiones sunt principales.

Prob., quia sunt generales. Hæc probatio vera est, si spes, et timor designent motum appetitus tendentem communiter in bonum appetendum, vel malum fugiendum. Si enim spes et timor sumantur prout contradistinguuntur ab aliis passionibus, generales esse non possunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod August. ponit desiderium, vel cupiditatem, loco spei, in quantum ad idem pertinere videntur idest ad bonum futurum.

Ad 2. Dicitur quod istæ passiones dicuntur principales secundum ordinem intentionis, et complementi. Ad cujus improbationem dicitur quod quamvis spes et timor non sint ultimæ passiones simpliciter, sunt tamen ultimæ in genere passionum tendentium in aliud, quasi in futurum: nec potest esse instantia, nisi de ira quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicetur.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod desperatio importat recessum á bono quod est quasi per accidens. Et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens; ideo hæ passiones non possunt esse principales, quia quod est per accidens, non potest dici principale, et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 25.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod passiones concupiscibilis præcedunt, et sequuntur ad passiones irascibilis. Quod præcedant, innuitur per hoc, quod Judith cap. 2. narratur, quod desiderium subjugandi omnes suo imperio præcessit in Rege Nabuchodonosor, et postea audacia, scilicet aggredi regna audacter subjuganda ministro Holoferne subsecuta est. Item per hoc, quod cap. 9. narratur desiderium ipsius Judith ad liberandum populum præcessisse, et postea cap. 10. 12. 13. audaciam ad hujus nodi liberationem assequendam successisse. Item per hoc, quod 1. Reg. 17. narratur, desiderium Davidis ad defendendum honorem Dei contra blasphemum Goliath præcessisse, et postea ipsum David audacter ad debellandum eum se accinxisse. Quod autem sequantur ad passiones irascibilis, innuitur per hoc, quod 1. Reg. 30. narratur, quod post iram, et vindictam de inimicis consecutam gaudebant Amalecitæ comedentes, bibentes, et quasi festivitatem celebrantes. Cum igitur desiderium et gaudium sint passiones concupiscibilis, audacia autem, et ira sint passiones irascibilis,

et constat, quod scripturæ per præmissa, tamquam scholastice loquentes, dicunt, passiones concupiscibilis quandoque præcedere, quandoque subsequi, respectu passionum irascibilis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et intelligas merito á scripturis, et Aug. insinuatum, quod amor est prima passio concupiscibilis. A Divo Aug. quidem ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Dan. 13. " Erant ambo vulnerati amore ejus, et observabant quotidie videre illam, » etc. Ecce; *Primo* senes isti amore Susannæ vulnerati describuntur; *Secundo* moveri ad finem amatum, observando scilicet videre illam; *Tertio* conari ad quiescendum in fine amato, dicendo scilicet ei *commiscere nobiscum*. Per hæc ergo scriptura, si scholastice loquatur, ait: Amor est prior inter passiones concupiscibilis. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum; quod spes est prima inter passiones irascibilis. Ut per hoc, quod narratur 1. Machab. 5. quod Josephus Zachariæ filius, et Azarias princeps ex amore nominis, idest, vanæ gloriæ, conceperunt spem de victoria bona, existimantes, fortiter se facturos in pugna contra gentes circumpositas. Per hæc enim narrata innuitur, quod spes est proxima amori, utpote ex eo nascens. Nam et videmus, quod ex amore proprio ad seipsum causatur quædam spes, quæ alias dicitur confidentia, seu existimatio de seipso. Patet autem, et quod, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius: et quod amor est prima passionum, *ar.* 2. Dum igitur scriptura indicat, spem esse amori, tamquam seipsam generanti, proximam, Theologos scholasticos edocet; quod spes inter passiones irascibilis est prior. *Secundo* vides: quomodo ex his bene etc.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod gaudium, tristitia, spes, timor, sunt principales passiones. Ut de gaudio per hoc, quod frequenter commendant illud, sub diversis tamen locutionibus; ut patet præsertim *in l. Eccl.* quasi per totum. De tristitia autem per hoc, quod ab ea, tamquam á quodam principali malo, revocant, per ly " tristitiam longe expelle á te, multos enim occidit tristitia, » Eccl. 30. per ly " sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi, » Proverbiorum 25. per ly " felix vir, qui non habuit animi tristitiam, » Eccl. 14. De spe vero per hoc, quod eam, tamquam completivam affectionum humanarum ponunt; per ly " felix, qui non excidit a spe sua. » De timore tandem per hoc, quod motum animi respectu mali futuri terminari in timorem, et quidem sæpius in eumdem terminum revertendo, indicant : ut patet in Jacob respectu Esau Genes. 28. 32. 33. et respectu Sichimitarum cap. 34. Nam aliquid esse principale quid, conjectant homines ex eo, quod vel ore frequenter commendatur, vel cum vehementia vituperatur, vel pro complemento bono desiderii humani assignatur vel in ipsam, tamquam in terminum, motus animi mala fugiens finitur. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO VIGESIMA SEXTA,

DE PASSIONIBUS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE AMORE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali : et primo de passionibus concupiscibilis; secundo de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita. Nam primo considerabimus de amore, et odio. Secundo de concupiscentia, et fuga. Tertio de delectatione, et tristitia.

Circa amorem consideranda sunt tria.

Primo, de ipso amore.

Secundo, de causa amoris.

Tertio, de effectibus ejus.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum amor sit in concupiscibili.

Secundo, utrum amor sit passio.

Tertio, utrum amor sit in idem quod dilectio.

Quarto, utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, et in amorem concupiscentiæ.

ARTICULUS I.

Utrum amor sit in concupiscibili.

Pro negativa. = Videtur quod amor non sit in conpiscibili.

1. Actus, quo homo tendit in sapientiam, non est in concupiscibili. Sed amor est actus, quo homo tendit in sapientiam. Ergo amor non est in concupiscibili.

Maior: cum concupiscibilis sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam per aliquem suum actum, eo quod sapientia non comprehendatur sensu.

Minor, quia sapientiæ 8. dicitur. *Hanc amavi*, scilicet sapientiam.

2. Non omnis passio est in concupiscibili. Sed amor est idem cuilibet passioni. Ergo amor non est in concupiscibili solum, sed etiam in irascibili.

Minor, quia August. dicit lib. 14. de civit. Dei cap 7. *amor inhians habere, quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens lætitia: et fugiens, quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens, tristitia est.*

3. Amor naturalis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Sed est quidam amor naturalis, ut Dionys. dicit 4. c. de div. nom. Ergo amor non est simpliciter in concupiscibili.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. 2. Topic. cap. 3. dicit quod amor est in concupiscibili.

Determinatio.

Distinctio. Amor est triplex scilicet naturalis, sensitivus, et intellectivus.

Manifestatur. Amor enim est aliquid pertinens ad appetitum; et ratio est, quia amor habet pro objecto ipsum bonum, sicut appetitus. Unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Appetitus autem est triplex. Quidam, qui consequitur apprehensionem, non ipsius appetentis, sed alterius, et hic dicitur appetitus naturalis: res enim naturales appetunt, quod eis convenit secundum naturam suam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut prima parte quæst. 103. artic. 1. dictum est. Alius est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, et non ex libero judicio, et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui appetitus in hominibus invenitur quidem, sed participat aliquid libertatis, in quantum obedit rationi. Alius tandem est appetitus consequens apprehensionem appetentis, secundum liberum judicium, et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum invenitur principium, quo tendit in id, quod est apprehensum, vel per alienam, vel per propriam apprehensionem: et hujusmodi principiummotus quo appetitus tendit in finem apprehensum, dicitur amor.

Principium igitur motus, quo res naturalis tendit in id, quod sibi secundum suam naturam est conveniens, dicitur amor naturalis, sicut principium, quo grave tendit ad medium, potest dici amor naturalis ipsius gravis, et sic de aliis. Principium vero, quo appetitus sensitivus tendit in finem apprehensum per sensum, dicitur amor sensitivus. Et principium, quo voluntas tendit in rem apprehensam ab intellectu, tamquam in finem, dicitur amor intellectivus.

Et sic patet quod secundum triplicem appetitum, scilicet naturalem, sensitivum et intellectivum, est triplex amor, scilicet naturalis, sensitivus et intellectivus, et quid sit unumquodque horum,

In proposito est sermo de amore sensitivo.

Conclusio. Amor, qui pertinet ad appetitum sensitivum, est in concupiscibili.

Prob. Cujus objectum est bonum sensibile absolute, est in concupiscibili. Sed objectum amoris est bonum sensibile absolute. Ergo amor est in concupiscibili.

Maior probatur, quia concupiscibilis et irascibilis differunt per hoc, quod objectum illius est bonum absolute. Istius vero est bonum arduum, ut dictum est in præced.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor de amore sensitivo. Ad probationem dicitur quod illa authoritas loquitur de amore intellectivo, vel rationali.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod amor dicitur esse timor; gaudium cupiditas, et tristitia, non essentialiter, sed causaliter.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus, quia ut Dionys. dicit 4. c. de divin. nomin. *Omnibus est pulchrum et bonum amabile*, cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id, quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit passio.

Pro negativa.=Videtur quod amor non sit passio.

1. Nulla virtus est passio. Omnis amor est quædam virtus, ut Dionys. dicit 4. c. de div. nom. Ergo amor non est passio.

2. Unio, vel nexus non est passio. Amor est unio, vel nexus, ut Aug. dicit lib. 8. de Trin. c. 10. Ergo amor non est passio.

3. Passio est quidam motus, ut Damasc. dicit libro 2. Orth. fid. c. 22. Amor non est motus, sed principium motus desiderii. Ergo amor non est passio.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. dicit 8. Ethic. c. 5. quod *amor est passio.*

Determinatio.

Conclusio. Amor est passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Prob. Quod consistit in immutatione appetitus, est passio proprie, vel communiter. Sed amor consistit in quadam immutatione appetitus. Ergo amor est passio proprie, respectu appetitus sensitivi; communiter vero, respectu voluntatis.

Minor prob. Sicut se habet patiens ad agens; ita appetitus ad appetibile: est enim appetibile, quod movet appetitum. Sed agens causat passionem in passum immutando ipsum. Ergo et appetibile movet appetitum, immutando ipsum.

Manifestatur tota hæc ratio. Nam agens, cujus effectus est passio, duplicem effectum producit in passum, scilicet formam, et motum consequentem formam, sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam gravitatem, quæ potest quodammodo dici amor naturalis, quo in locum sibi naturalem tendit. Sic etiam appetibile dat appetitui duo, scilicet coaptationem sive inclinationem ad ipsum, et ex hoc sequitur motus, quo appetitus ad appetibile consequendum movetur, hæc autem fiunt per immutationem, proprie quidem respectu appetitus sensitivi, cujus organum corporaliter immutatur, improprie vero, sive communiter, respectu voluntatis, quæ non potest pati passione proprie dicta, secundum quod dictum est q. 22. art. 1.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad probationem dicitur, quod amor vocatur virtus á Dionysio, non quia sit vere virtus, sed quia

habet hoc, quod sit principium motus, vel actionis, quod quidem habet commune cum virtute, quæ et ipsa est operationis principium, et ratione hujus, quod amor habet commune cum virtute, dictus fuit á Dionysio virtus.

Ad 2. Neg. minor. Amor enim non est ipsa relatio unionis, sed est causa ipsius, et unio est effectus amoris, ut dicunt Dionys. et Phil. Quando igitur dicitur quod amor est unio, vel nexus, intelligitur, non formaliter, nec identice, sed causaliter; scilicet, quia est causa nexus eorum, ad quæ est amor.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod amor est motus, et principium motus. Est principium motus, quo appetitus tendit in appetibile, et est motus, quo appetitus immutatur ab appetibili, ut ei complaceat.

ARTICULUS III.

Utrum amor sit idem quod dilectio.

Pro affirmativa.=Videtur quod amor sit idem quod dilectio.

1. Quatuor, et bis duo idem significant. Sed *amor, et dilectio se habent sicut quatuor, et bis duo, et sicut rectilineum, et habens rectas lineas*, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. Ergo amor et dilectio sunt idem.

2. Appetitivi motus, quorum est idem objectum, sunt idem. Sed amor et dilectio sunt appetitivi motus, quorum est idem objectum. Ergo amor et dilectio sunt idem.

Maior, quia motus appetitus distinguuntur per objecta.

3. Si dilectio, et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur; quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod August. narrat in 14. de civit. Dei c. 7. Sed hoc modo non differunt, quia ut ibidem August. dicit, in sacris scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor, et dilectio non differunt, sicut ipse Augus. ibidem concludit quod non est aliud, amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. 4. c. de div. nom. ait, quod *quibusdam sanctorum visum est, divinius esse nomen amoris, quam nomen dilectionis.*

Determinatio.

Conclusio. Hæc quatuor nomina: amor, dilectio, charitas, et amicitia, quodammodo ad idem pertinet, sed tamen differunt ab invicem, nec sunt convertibiliter idem.

Prob. prior pars. Quia omnia hujusmodi nomina significant principium motus, quo appetitus tendit in bonum absolute.

Altera pars prob., quia amicitia est quasi habitus quidam, ut Philosophus dicit: amor vero, et dilectio significantur per modum actus. Charitas autem utroque modo accipi potest. Hæc autem tria, scilicet amor, dilectio, et charitas, differunt ab invicem, per hoc quod amor est communior inter ea. Omnis enim dilectio, et charitas est amor, sed non omnis amor est dilectio. Dilectio enim addit supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde amor est in concupiscibili, et voluntate. Dilectio vero est in voluntate tantum, quia solum in parte rationali est electio. Charitas autem addit supra amorem et dilectionem, perfectionem quamdam amoris, inquantum id, quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Hæc est igitur differentia inter ista quatuor. Amicitia differt ab aliis, quia est quasi habitus. Amor vero, dilectio et charitas significantur ut actus. Amor differt ab aliis duobus, scilicet á dilectione et charitate, quia amor est quid communius, et ei alia duo addunt. Et iterum, quia amor est in utroque appetitu, charitas vero, et dilectio in voluntate tantum. Charitas á dilectione differt quia charitas

potest accipi ut actus et ut habitus. Dilectio vero et amor solum ut actus. Et iterum quia charitas addit ad amorem et dilectionem, quamdam amoris perfectionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod Dionys. loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo: sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod objectum amoris est communius, quam objectum dilectionis: quia ad plura se extendit amor, quam dilectio, sicut dictum est.

Ad 3. Dicitur quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est; in parte tamen intellectiva, idem est amor, et dilectio. Et sic loquitur ibi August. de amore. Unde parum post subdit, quod recta voluntas est amor bonus, et quod perversa voluntas est malus amor. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem, qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad argumentum pro negativa.

Ad argumentum pro negativa dicitur quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris, esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo, dilectio autem præsupponit judicium rationis: magis autem in Deum homo potest tendere per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quia ad hoc eum propria ratio possit ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est, et propter hoc divinius quid est amor, quam dilectio.

ARTICULUS IV.

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, et amorem concupiscentiæ.

Pro negativa.== Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiæ, et amorem concupiscentiæ.

1. Habitus non potest esse pars divisiva passionis. Sed amor est passio, amicitia vero est habitus, ut Phil. dicit 8. Ethic. cap. 5. Ergo amor non convenienter dividitur per amorem concupiscentiæ et amicitiæ.

2. Nihil dividitur per id, quod ei connumeratur. Sed concupiscentia amori connumeratur. Ergo inconvenienter dividitur per concupiscentiam amor.

Maior, quia animal dividitur per hominem, et brutum, quia nec homo, nec brutum animali connumerantur.

Minor, quia concupiscentia, sive desiderium est una passio diversa ab amore, ut ex dictis patet.

3. Phil. 8. Ethic. c. 3. dicit quod triplex est amicitia; scilicet *utilis*, *delectabilis*, *et honesta*. Sed amicitia utilis, et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus: sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur in 2. Topic. cap. 2. Sed ad unum, et ad hujusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur 8. Ethic. c. 11. Ergo alius est amor concupiscentiæ, et alius est amor amicitiæ.

Determinatio.

Conclusio. Amor convenienter dividitur in amorem amicitiæ, et in amorem concupiscentiæ.

Prob. Motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum, quod quis vult sibi, vel aliis; et in id, cui bonum vult. Puta amor patris tendit in filium, et in scientiam, quam vult filio. Ergo convenienter dividitur amor in amorem amicitiæ, et concupiscentiæ.

Antec. prob., quia *amare est velle bonum alicui*, ut Phil. dicit 2. Rhet. c. 4.

Unde motus amoris in illa duo tendit, scilicet in bonum volitum, et in id, cui bonum est volitum.

Conseq. prob., quia ad illud bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ. Ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ.

Qualis sit hæc divisio amoris.

Conclusio. Divisio amoris, per amorem concupiscentiæ et amicitiæ, est divisio per prius et posterius: ita quod amor amicitiæ est amor simpliciter, amor vero concupiscentiæ est amor secundum quid.

Manifestatur. Sicut enim ens simpliciter dicitur illud, quod habet esse, ens autem secundum quid dicitur quod est in alio; unde substantia est ens simpliciter, accidens vero secundum quid: et propterea divisio entis per substantiam et accidens, est divisio secundum prius et posterius; ita bonum, quod cum ente convertitur, simpliciter est, quod habet ipsam bonitatem; quod vero est bonum alteri, est bonum secundum quid, et per consequens amor, quo amatur id quod est bonum amanti, est amor simpliciter. Amor autem, quo amatur aliquid, ut sit bonum alteri, est amor secundum quid. Id ergo quod amatur amore amicitiæ, simpliciter et per se amatur, quod vero amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter et secundum se amatur, sed alteri.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod amor non dividitur per amicitiam, et concupiscentiam, sed per amorem amicitiæ, et concupiscentiæ. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus. Illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis. Et similiter dicitur ad minorem secundi argumenti.

Ad 3. Dicitur quod in amicitia utili, et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico: et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiæ. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem et utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis in quantum trahitur ad amorem concupiscentiæ, deficit á ratione veræ amicitiæ.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 26.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Philosopho insinuatum, quod amor est in concupiscibili. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Hierem. 2. "Onager in desiderio animæ suæ attraxit ventum amoris sui." Ibi enim amor secundum planum sensum intelligitur poni in concupiscibili ex eo, quod in desiderio animæ esse denotatur. "Attraxit, inquit, ventum amoris sui in desiderio animæ." Patet etiam, quod ibi loquitur de amore sensitivo, cum loquatur de animali irrationali, et amore apprehensionem sequente. Item Hiere. 5. *Equi amatores in fœminas.* *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Philosopho insinuatum, quod amor est passio. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 2. Reg. 13. "Factum est autem, ut Ammon adamaret Thamar ita, ut propter amorem ejus ægrotaret." Et Jonadab dixit ad eum. "Quare sic attenuaris macie, filii regis, per singulos dies? Dixit ei Ammon. Thamar sororem fratris mei Absalom amo." His enim verbis, tam vere passionem esse amorem, designatur, ut etiam passio ipsa in corporis ægrotationem, maciemque redundet. Amor quippe sensitivus, non comiter tantum, extensoque vocabulo,

ut amor in voluntate, sed proprie passio esse veraciter apparet ex hoc effectu valido, quod scilicet immutatione destructiva corporis valetudo immutatur ex eo, quod per amorem in concupiscibili immutatio magna facta est. Ac si ergo per sententiam præmissam scriptura scholastice brevibus dicat: Amor, ut est in concupiscibili, est passio proprie dicta. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, et confirmetur vicissim angelica doctrina hæc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod amor est, et non est idem quod dilectio, et quod est aliquid divinius, quam dilectio. Quod sit idem, insinuatur per hoc; quod dicitur Deut. 6. *Diliges Dominum Deum tuum.* Et cap. 11. *Ama itaque Dominum Deum tuum.* Utrobique siquidem loquitur de affectu voluntatis. Quod autem non sit idem, insinuatur per hoc, quod *Hierem.* 2. ponitur amor in bestiis, puta in onagro, *articul.* 1. *append.* cum tamen dilectio, utpote electionem concernens, nequeat esse in ipsis. Designatur enim per Hieremiam ibi, quod amor est quid communius, scilicet pluribus conveniens, quam dilectio. Quod vero sit quid divinius dilectione, insinuatur per ly "fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo," Cant. 2. et per ly "Nuncietis ei, quia amore langueo," Cant. 5. Languor enim divinus, idest, quo quis languet, tamquam sensibiliter sauciatus, erga Deum ipsum velut carissimum sponsum experientia quadam prædulci amplexans, sed non ad votum, imo ad tenerioris (ut ita dicam) affectus suavissimam accensionem: languor, inquam, talis est quid, Deo tenacius, familiariusque, nec non affectuosius animam inhærere, declarans. Cum igitur amori potius, quam dilectioni languorem hujusmodi scriptura attribuat (non enim dicit: "Quia dilectione langueo, sed quia amore langueo) patet, quod ipsa per hoc, si scholasticam linguam in proposito assumat, inquit: Amoris nomen est quid divinius, quam nomen dilectionis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod amor convenienter dividitur in amorem *amicitiæ*, *et concupiscentiæ*. Ut per hoc, quod sæpius de amore utroque fit mentio in ipsis. Ut Gen 29. de amicis Laban, 1. Reg. 18. de amicitia David, et Jonathæ, 2. Reg. 3. de amicitia David, et Abner, 2. Regum 17. de Chus amico David, Job. 2. 3. de amicis ejus, etc. Ut Gen. 6. de amore concupiscentiæ diluvio mersorum, Gen. 18. 19. de Sodomorum, Gomorrthæorum, etc. Gen. 34. de Sichen erga Dynam, 2. Reg. 11. de Davidis erga Bersabee; Marc. 6. de Herodis erga Herodiadem etc. Per hæc enim Scriptura, si scholasticum idioma resonet, ait: Amor convenienter dividitur in amorem *amicitiæ*, *et concupiscentiæ*. Nam, cum talis divisio ab ipsa fiat, non potest non convenienter fieri. Pro cujus captu, de convenientia scripturarum totali, vide 2. 2. q. 112. art. 2. append. et qu. 140. art. 1. app. Item de sufficientia ipsarum, q. 179. ar. 2. app. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO VIGESIMA SEPTIMA,

DE CAUSA AMORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa amoris: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum bonum sit sola causa amoris.

Secundo, utrum cognitio sit causa amoris.

Tertio, utrum similitudo.

Quarto, utrum aliqua alia animæ passionum.

ARTICULUS I.

Utrum bonum sit sola causa amoris.

Pro negativa. = Videtur quod non solum bonum sit causa amoris.

1. Quod amatur, est causa amoris. Sed malum amatur. Ergo non solum bonum, sed etiam malum, est causa amoris.

Maior, quia ideo bonum est causa amoris, quia amatur.

Minor prob. dupliciter. Primo: dicitur in Psalmo 10. *Qui amat iniquitatem, odit animam suam.* Secundo quia si malum amari non posset, omnis amor esset bonus, quod tamen est falsum.

2. *Amamus eos, qui mala sua dicunt,* ut Philos. dicit 2. Rhet. c. 4. Ergo malum est causa amoris.

3. Quod est amabile, est causa amoris. Sed non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile, ut Dionys. dicit 4. c. de div. nom. Ergo etiam pulchrum est causa amoris.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud quod solum amatur, solum est causa amoris. Sed solum bonum amatur, ut August. dicit 8. de Trin. c. 3. Ergo solum bonum est causa amoris.

Determinatio.

CONCLUSIO. Bonum est propria causa amoris.

Prob. Illud quod est amoris objectum est proprie amoris causa. Sed solum bonum est proprie amoris objectum. Ergo solum bonum est propria amoris causa.

Maior prob. Quia amor pertinet ad appetitivam potentiam, quæ est vis passiva, et propterea eius objectum comparatur ad ipsam, ut causa motrix, et actus ipsius.

Minor prob., quia amor importat quamdam connaturalitatem, et complacentiam amantis ad amatum, hoc autem est bonum: quod enim est alicui proportionatum, et connaturale, est eius bonum. Objectum igitur amoris est bonum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Malum enim numquam amatur, nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur, ut simpliciter bonum, et sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id, quod non est simpliciter verum bonum, et per hunc modum homo diligit iniquitatem, in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem, vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod illi, qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed proter hoc, quod dicunt mala: hoc enim, quod est dicere mala sua, habet rationem boni, in quantum excludit fictionem, seu simulationem.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod pulchrum potest considerari dupliciter; uno modo, ut est idem realiter cum bono; alio modo, ut distinguitur á bono secundum rationem. Sunt enim bonum et pulcrhum idem realiter, sed differunt secundum rationem. Ratio enim boni consistit in hoc, quod in eo quietetur appetitus; ratio autem pulchri est ut appetitus quietetur in ejus aspectu, sive in ejus cognitione. Unde ad quietandum appetitum in bono non sufficit ejus cognitio, sed necessarium est ulterius, ut appetitus consequatur illud. Ad quietandum vero appetitum in pulchro, ut sic, sufficit aspectus, vel cognitio pulchri: et hac ratione illi sensus pulcrhum respiciunt, qui maxime cognoscitivi sunt, et hi sunt visus, et auditus. Unde dicimus pulchros colores, et pulchros sonos, non autem dicimus pulchros odores vel sapores. Bonum igitur dicitur id, in quo appetitus sibi complacet. Pulchrum vero dicitur illud, in cujus cognitione, vel aspectu sibi complacet appetitus. Si igitur consideretur pulchrum, ut est idem re cum bono, est causa amoris, sicut et bonum. Si vero consideretur, ut ratione differt á bono, non est causa amoris: et ad Dionys. dicitur, quod pulchrum est omnibus amabile, quatenus est bonum.

ARTICULUS II.

Utrum cognitio sit causa amoris.

Pro negativa. = Videtur quod cognitio non sit causa amoris.

1. Quædam amantur, quæ tamen non cognoscuntur. Ergo cognitio non est causa amoris.

Antec. Quod quæritur, amatur; contingit enim ex amore, ut aliquid quæratur. Sed quædam quæ nesciuntur, quæruntur, ut sunt scientiæ. Ergo quædam amantur, et non cognoscuntur.

Minor hujus, quia scientias habere, est eas cognoscere, ut Aug. lib. 83. Qq. q. 35. dicit: unde cum scientiæ quæruntur, non habentur, et sic non cognoscuntur, et tamen amantur, quia quæruntur.

2. Aliquid plus amatur, quam cognoscatur. Ergo cognitio non est causa amoris.

Antec., quia Deus in hac vita per se ipsum potest amari, non autem potest per se ipsum cognosci, et sic magis amatur, quam cognoscatur.

Conseq. prob., quia eiusdem rationis videtur esse, quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plusquam cognoscatur. Si enim cognitio esset causa amoris, non posset amor cognitionem excedere.

3. In aliquibus invenitur amor, in quibus non invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Antec. prob., quia amor invenitur in omnibus rebus, ut Dionys. dicit 4. c. de div. nom. Cognitio vero non invenitur in omnibus: in gravi enim est amor ad locum deorsum, et tamen non est in eo aliqua cognitio, et sic est in aliis, quæ naturaliter moventur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 10. de Trin. dicit quod *nullus potest amare aliquid incognitum.*

Determinatio.

Conclusio. Cognitio est causa amoris.

Prob. Primo: illud, sine quo bonum non potest esse objectum appetitus, est causa amoris. Sed sine cognitione bonum non potest esse objectum appetitus. Ergo cognitio est causa amoris.

Maior, quia bonum est causa amoris per modum objecti, ut dictum est. Unde ad hoc ut bonum amari possit, oportet ut objiciatur appetitui, sive sensitivo, sive intellectuali.

Minor, quia bonum non est objectum nisi ut apprehensum.

Et breviter prob. conclusio. Bonum non potest amari nisi cognitum. Ergo cognitio est causa amoris.

Antec. Quia objectum appetitus est bonum cognitum.

Secundo prob. Conclusio. quia Phil. 9. Ethic. c. 5. et 12. dicit quod *visio corporalis est principium amoris sensitivi*, et contemplatio spiritualis pulchritudinis, vel bonitatis est principium amoris spiritualis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. antec. Ad probationem dicitur ad minorem, quod scientiæ quando quæruntur, non omnino ignorantur. Ille enim, qui quærit scientiam, non omnino eam ignorat, sed secundum aliquid eam præcognoscit, vel in universali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc, quod audit eam laudari, ut Aug. dicit 10. de Trin. cap. 1. Sic autem eam cognoscere, non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte, est eam habere.

Ad 2. Neg. conseq. Ad probationem negatur assumptum: non enim est eiusdem rationis, quod incognitum non ametur, et quod minus cognitum minus ametur, ita ut sicut nulla existente cognitione nullus est amor, sic minori existente cognitione non possit esse maior amor. Et ratio est, quia aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod tamen non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea, quæ secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea, quæ sunt diversa, unum alteri comparando: et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem

secundum quod in se est, unde ad perfectionem amoris sufficit, quod res (prout in se apprehenditur) ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant, propter aliquam summariam cognitionem, quam de eis habent, puta quod sciunt rethoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad 3. Negatur antec. Ad probationem dicitur quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo, qui naturam instituit.

ARTICULUS III.

Utrum similitudo sit causa amoris.

Pro negativa. = Videtur quod similitudo non sit causa amoris.

1. Quod est causa odii, non est causa amoris. Sed similitudo est causa odii. Ergo non est causa amoris.

Minor prob., quia Proverb. 13. dicitur, quod *inter superbos semper sunt jurgia.* Et 8. Ethic. c. 1. dicitur, quod *figuli corrixantur ad invicem.*

Maior prob., quia idem non potest esse causa contrariorum.

2. *Aliquis amat in alio, quod esse non vellet*, ut Aug. dicit 4. Confess. cap. 14. Ergo similitudo non est causa amoris.

Conseq. probat., quia si similitudo esset causa propria amoris, homo amaret in altero, quod habet, vel vellet habere.

3. Homo amat id, quo indiget, etiam si careat illo: sicut infirmus amat sanitatem, et pauper divitias. Ergo non solum similitudo, sed etiam dissimilitudo est causa amoris.

Conseq. probat. Quia in quantum quis caret aliqua re, habet dissimilitudinem ad ipsam. Infirmus enim, ut indiget, et caret sanitate, habet dissimilitudinem ad sanitatem.

4. Omnes diligunt beneficos, et eos, qui in amicitia sunt perseverantes, quamvis ipsi non sint perseverantes et benefici. Ergo similitudo non est causa amoris.

Antec. prob., quia Phil. dicit. 2. Rhet. c. 4. quod *beneficos in pecunias, et salutem amamus.*

Conseq. prob., quia non omnes sunt benefici, et perseverantes in amicitia, qui tamen beneficos et perseverantes diligunt.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccles. 13. dicitur: *omne animal diligit sibi simile.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.

Hæc conclusio remanet probata ex authoritate sacræ scripturæ adducta in argumento pro affirmativa.

Distinctio. Similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter; uno modo ex hoc, quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo ex hoc, quod unum habet in potentia, et in quadam inclinatione illud, quod aliud habet in actu: sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti.

2.ª Conclusio. Similitudo primi modi causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ.

Prob. Quod est causa amoris ejusdem ad seipsum est causa amoris amicitiæ, vel benevolentiæ. Sed similitudo primi modi est causa amoris, quasi ejusdem ad seipsum. Ergo similitudo primi modi est causa amoris amicitiæ.

Maior, quia amor ad se ipsum est amor amicitiæ.

Minor prob., quia ex hoc, quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum

in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine, et ideo effectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi, et vult ei bonum, sicut et sibi.

3.ª Conclusio. Secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ.

Prob. Quia unicuique existenti in potentia, in quantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens, et cognoscens.

4.ª Conclusio. Similitudo potest esse causa odii.

Prob. Quod potest esse impeditivum proprii boni, potest esse causa odii. Sed similitudo potest esse impeditiva proprii boni. Ergo potest esse causa odii, non in quantum similitudo, sed in quantum impeditiva.

Maior prob. Quia unusquisque magis amat se ipsum, quam alium, quia sibi est unus in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formæ; et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ impeditur á consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus: non quia similis, sed quia impedit proprium bonum.

Minor, quia figuli propterea rixantur, eo quod, cum sint similes in arte, unus impedit bonum alterius. Similitudo igitur, non per se, sed per accidens est causa odii, inter eos, qui in aliquo sunt similes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Jam dictum est, quod similitudo per accidens, est causa odii; et in forma dicitur ad maiorem, quod id, quod est causa amoris, non est per se causa odii, potest tamen esse per accidens causa. Et ad probationem dicitur quod idem per se non est causa contrariorum, per accidens autem secus est.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod etiam in hoc quod aliquis in altero amat, quod in se non amat invenitur bonum similitudinis secundum proportionalitatem: nam sicut se habet alius ad hoc, quod in alio amatur, ita ipse se habet ad hoc, quod in se amat: puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur sibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei, secundum suam artem.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod quando quis amat, quod actu non habet, et habere desiderat, habet ad illud quod habere desiderat, amorem concupiscentiæ, et est ei similis, secundum similitudinem secundi modi, quæ sufficit ad amorem concupiscentiæ, ut dictum est. Unde quia infirmus est potentia sanus, habet similitudinem secundi modi ad ipsam sanitatem; et propterea eam concupiscit.

Ad 4. Dicitur dupliciter. Primo neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod quando quis non est beneficus, et beneficos diligit, diligit eos amore concupiscentiæ, quatenus ex liberalitate eorum aliquid expectat quod desiderat. Unde est eis similis secundum potentiam; et hæc similitudo sufficit ad hoc genus dilectionis, ut dictum est.

Dicitur secundo ad probationem consequentiæ, quod licet non omnes habeant hujusmodi virtutes, secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quædam seminalia rationis, secundum quæ, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tamquam suæ naturali rationi conformem.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.

Pro affirmativa.=Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris.

1. Delectatio est causa amoris. Delectatio est quædam passio. Ergo quædam alia passio est causa amoris.

Minor, quia Phil. 8. Ethic. c. 3. dicit: quod *aliqui amantur propter delectationem.*

2. Desiderium est causa amoris. Desiderium est quædam passio. Ergo quædam passio est causa amoris.

Maior prob., quia amamus aliquos propter desiderium alicujus, quod ab eis expectamus: sicut apparet in omni amicitia, quæ est propter utilitatem.

3. Spes est causa amoris. Spes est quædam passio. Ergo aliqua passio est causa amoris.

Maior, quia Aug. 10. de Trin. c. 1. dcit quod *cujus rei adipiscendæ spem quisque non gerit aut tepide amat, aut omnino non amat.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur, ut Aug. dicit lib. 14 de Trinit. c. 7. et 9. Ergo nulla passio animæ est causa amoris.

Determinatio.

Distinctio. Aliquam aliam animæ passionem esse amoris causa, potest dupliciter intelligi; uno modo universaliter; alio modo particulariter. Esse causam amoris universaliter, est præcedere omnem amoris actum, et omnem amorem causare. Particulariter vero, ut aliqua passio causet aliquem amoris actum, non tamen omnem.

1.ª Conclusio. Impossibile est ut aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris.

Prob. Illud, quod supponit amorem, non est causa amoris. Sed omnis alia passio animæ præsupponit amorem. Ergo nulla passio animæ potest causare universaliter amorem.

Minor prob. Omnis motus ad aliquod vel quies in aliquo præsupponit coaptationem et connaturalitatem quamdam ejus, quod movetur, vel quiescit ad id ad quod movetur, vel ad id in quo quiescit. Sed omnes aliæ animæ passiones sunt vel motus ad aliquid, vel quies in aliquo ut dictum est: amor vero est coaptatio, sive connaturalitas, in hujusmodi amato præsupposita. Ergo omnis alia passio animæ præsupponit amorem.

2.ª Conclusio. Contingit aliquam passionem esse causam alicujus particularis amoris.

Manifestatur, quia unum bonum potest esse causa alterius boni.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente. Nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem quod desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei. Sed desiderium alicujus rei potest esse causa, ut res alia ametur, sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum, á quo pecuniam recipit.

Ad 3. Dicitur etiam ad maiorem, et ad ejus probationem, quod spes causat, vel auget amorem, et hoc ratione delectationis, quia delectationem causat. Et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat: non enim ita intense desideramus, quæ non speramus, sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 27.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito á scripturis, et Aug. insinuatum fuisse, quod bonum solum, idest non malum, est causa amoris. A D. Aug. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Gen. 29. " Lya lippis erat oculis: Rachel decora facie, et venusto aspectu. Quam diligens Jacob ait » etc. Hæc enim verba important sensum hunc, quod, scilicet Jacob amabat Rachelem, eo quod pulchra esset, non autem Lyam. imo despiciebat eam, ut infra legitur, eo, quod oculis lippis esset. Item per hoc, quod dicitur Deut. 24. " Si homo habuerit uxorem, et non invenerit gratiam ante oculos ejus propter aliquam fœditatem, » etc. Hoc est propter hoc, quod non est pulchra, sed aliquo modo turpis. Ecce, quod fœditas, seu esse turpe non solum non causat, sed etiam impedit amorem. Quia igitur pulchrum est idem bono, ut dicitur in ad tertium, restat, quod, dum innuitur á scriptura, solum pulchrum amari, subintelligatur universaliter á scholasticis ex ipsa, quod bonum, non autem malum, est causa amoris. *Secundo* vides, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Ecclesia, et Augustino, quod cognitio est causa amoris. A Divo Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Dominus daturus legem de sui dilectione, ante omnia sui cognitionem proponit populo legem ipsam recepturo. Dicit enim Exo. 20. " Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti, de domo servitutis. » Ecce cognitio de Deo omnibus præceptis, et consequenter præceptis de dilectione, primum anteposita. Prædicta enim verba non sunt præceptum, sed præambulum ad præcepta. Audi: *Ego sum Dominus*, ratione scilicet universalis potestatis super totum mundum, gubernando ipsum ; secundum quod mihi placet. *Deus*, ratione scilicet creationis universarum rerum mundi, et mundi ipsius. *Tuus*, ratione scilicet specialis electionis, qua ego sine ullis meritis tuis, imo et contra demerita tua prævisa elegi te mihi præ cunctis populis. *Qui eduxi te*, etc. Ac si apertius dicatur : Ex cognitione hac, quod ego sum et creator mundi, et mundi gubernator, et tui specialis elector, atque grandis benefactor, tu debes moveri ad recipiendum libenter præcepta mea, et ad implendum promptissima, devotissimaque mente omnem voluntatem meam, atque in primis ad me amandum : secundum quod tibi nunc per mandata explicabo. Item insinuatur idem per hoc, quod fides ab Apostolo ponitur fundamentum et sperandi, et amandi, etc. invisibilia, Hebr. 11. *fides est substantia sperandarum rerum* etc. Vide 2. 2. q. 4. ar. 1. Et 1. Corinth. 13. *fides*, *spes*, *charitas*. Patet enim quod fides dicit cognitionem, charitas vero amorem. Ab Ecclesia autem idipsum insinuatur per hoc, quod in collecta fer. 5. post Dominicam primam quadragesimæ, dicit; " Da quæsumus Domine populis christianis, et quæ profitentur, cognoscere, et cœleste munus diligere. » Hoc est: Cœleste munus agnoscere, et cœleste munus diligere. Nam omnia illa, quæ christiani profitentur, sunt cœleste munus. Ecce, quod dilectionem á cognitione, tamquam á causa, originari manifestat. *Secundo* vides : quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod similitudo est causa amoris. Ut *Eccles.* 13. secundum quod est *in arg. cont.* Item Joan. 15. " Si de mundo fuissetis ; mundus, quod suum erat, diligeret. » His enim verbis quædam similitudo importatur; quæ et causa dilectionis ostenditur: Quod etiam melius per Beatum Cyrillum patet in homilia ibi dicentem. " Ut corporum, ita morum, cognatio quædam est: quorum similitudo longe sanguinis vincit cognationes. Omne namque animal simile sibi diligit. Sanctus cum sancto, et perversus cum perverso jucunde conversatur. Quamobrem necesse est, ut studiosus minime á vitiosis diligatur. » *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod nulla alia passio est causa omnis amoris. A Di-

vo Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Roma. 13. *Plenitudo legis est dilectio.* Patet enim, quod in lege, universaliter loquendo, mandatur de aliis affectionibus animæ regulandis, cum lex detur ad retificandum totum hominem. Puta, mandatur de odio, ut odiamus peccata: de timore, ut timeamus mitti in gehennam: de spe, ut speremus consequi bona; de delectatione, ut delectemur in Dei servitio; de desiderio, ut desideremus æterna: et sic proportionaliter de omnibus affectionibus, ut tota anima rectificetur. Si ergo plenitudo legis est dilectio: sequitur aperte, quod dilectio sit causa originalis omnium affectionum animæ. Nec obstat, quod Apostolus principaliter de dilectione spirituali, et amore intellectivo dictum suum intelligat, quoniam hoc non impedit, imo proportionaliter adstruit propositum. Ex eo enim quod dilectio est causa fontalis omnium aliarum affectionum in genere illo suo spirituali, sequitur: quod proportionaliter, idest in genere suo sensibili, amor sit fons omnis alterius passionis. Igitur per ly *Plenitudo legis est dilectio*, scriptura scholastice loquendo dixit; Dilectio, sive amor est causa omnium aliorum affectuum animæ; ideoque nulla alia passio est universaliter causa omnis amoris. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, et confirmetur vicissim angelica doctrina præsens.

QUÆSTIO VIGESIMA OCTAVA,

DE EFFECTIBUS AMORIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus amoris: et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum unio sit effectus amoris.

Secundo, utrum mutua inhæsio.

Tertio, utrum extasis sit effectus amoris.

Quarto, utrum zelus.

Quinto, utrum amor sit passio læsiva amantis.

Sexto, utrum amor sit causa omnium, quæ amans agit.

ARTICULUS I.

Utrum unio sit effectus amoris.

Pro negativa.= Videtur quod unio non sit effectus amoris.

1. Quod compatitur absentiam, non est causa unionis. Sed amor compatitur absentiam. Ergo amor non est causa unionis.

Maior, quia absentia unioni repugnat.

Minor probatur, quia Apost. dicit ad Gal. 4. *bonum æmulamini in bono*, idest in me, ut Glosa dicit, *et non tantum cum præsens sum apud vos.*

2. Amor non est causa unionis, quæ est per essentiam, nec unionis, quæ est per similitudinem. Ergo unio non est effectus amoris.

Conseq. prob. Quia omnis unio aut est per essentiam, sicut dum forma unitur materiæ, vel accidens subjecto, vel pars toti, aut alteri parti, ad constitutionem totius. Hujusmodi enim uniones sunt per essentiam. Aut est unio per similitudinem, vel generis, ut homo, et leo: aut speciei, ut Sortes, et Plato: aut accidentis, ut sunt, duo homines habentes easdem inclinationes, scientias, artes, et hujusmodi

Antec prob. quoad utramque partem. Non est enim amor causa unionis, quæ est per essentiam, quia tunc sequeretur quod amor numquam haberetur ad ea, quæ sunt divisa per essentiam ab amante, quod est falsum. Nec est causa unionis, quæ est per similitudinem, quia hujusmodi similitudo non causatur ab amore, sed est amoris causa.

3. Sensus in actu, fit sensibile in actu, et intellectus in actu, fit intellectum in actu: non autem amans in actu, fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis, quam amoris.

PRO AFFIRMATIVA.

Dionys. 4. c. de div. non. ait. quod *amor quilibet est virtus unitiva.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem. Alia secundum affectum. Unio secundum rem, est cum amatum præsentialiter adest amanti. Unio vero secundum affectum est ex appehensione præcedente boni amati, eo quod motus appetitivus sequatur apprehensionem, ut alias dictum est.

2.ª *Distinctio.* Bonum quod apprehenditur ab aliquo, duplex esse potest. Est enim aliquod bonum pertinens ad bene esse apprehendentis, ut sunt scientia, virtus, et hujusmodi. Quoddam est bonum, quod est ipsum esse apprehendentis, vel si sit esse alterius, æstimatur tamquam suum proprium. Quando igitur aliquis apprehendit bonum, quod desiderat sibi, vel alteri pertinens ad bene esse, fit unio secundum affectum pertinens ad amorem concupiscentiæ. Quando vero quis apprehendit proprium esse, vel esse alterius, quod tamen æstimat proprium, fit unio secundum affectum pertinens ad amorem amicitiæ. Amicus enim dicitur alter ipse, et dum quis vult amico aliquod bonum, vult hoc bonum quasi sibi ipsi, ut Aug. dicebat 4. Confess. c. 6. quod *bene quidam dixit, quod amicus suus erat dimidium animæ suæ.* Unio igitur secundum affectum est vel ex apprehensione boni, quod nobis, vel alteri volumus pertinens ad bene esse, vel ex apprehensione ejus, cui volumus bonum, quod est, vel esse proprium nostrum, vel ejus, quem æstimat quis quasi semetipsum. Prima unio pertinet ad amorem concupiscentiæ. Secunda vero ad amorem amicitiæ.

1.ª Conclusio. Unio secundum rem est effectus amoris in genere causæ efficientis.

Sub aliis verbis. Unionem realem facit amor effective.

Prob. Quod movet amantem ad desiderium, et quærendum præsentiam amati, est causa effectiva realis unionis amantis cum amato. Sed amor movet amantem ad desiderandum, et ad quærendum præsentiam amati, quasi sibi convenientis, et ad se pertinentis. Ergo amor est causa effectiva realis unionis amantis cum amato.

2.ª Conclusio. Unionem affectivam facit amor formaliter. Sive unitas affectiva est effectus formalis amoris, amicitiæ, vel concupiscentiæ.

Prob. Quod est ipsa unio, facit unionem formaliter. Sed amor est ipsa unio affectus. Ergo amor facit unionem affectivam formaliter.

Minor prob. Authoritate Aug. qua etiam confirmatur prima conclusio dicentis 8. de Trin. c. 10. *Amor est quasi junctura quædam, duo aliqua copulans* (scilicet secundum unionem affectus) *sine qua non est amor, vel copulare appetens* (supple secundum rem) scilicet amantem, et quod amatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod unio, ut dictum est, duplex est. Realis, sive præsentialis, et affectiva. Dictum est etiam, quod amor causat unionem realem effective, et unionem affectivam formaliter. Et quia causa effectiva præcedit suum effectum, ideo si in maiori argumenti sit sermo de reali unione, falsa est, scilicet quod illud, quod compatitur absentiam realem, non possit esse causa unionis: amor enim est causa realis unionis, sed antequam faciat ipsam, compatitur absentiam. Causa vero formalis non potest esse sine suo formali effectu. Unde quia amor facit unionem affectivam formaliter, numquam amor est sine tali unione; et propterea si sermo sit de unione affectiva, vera est quidem maior, sed negatur minor; amor enim licet compatiatur secum absentiam realem, numquam tamen est sine unione affectiva. Est autem hæc differentia inter delectationem, desiderium, et amo-

rem, quod delectatio perfecta exigit necessario unionem realem, quæ est quasi causa delectationis. Unde delectatio nullam absentiam objecti sive rei amatæ compatitur, scilicet nec realem, nec affectivam: non affectivam quia sine unione affectus non est amor, et per consequens nec delectatio. Non realem, quia realis unio est perfectæ delectationis causa. Desiderium vero non compatitur secum absentiam affectivam, eadem ratione, quia sine ipsa non est amor, et inde nec desiderium, tamen desiderium est solum eorum, quæ non sunt præsentia. Unde delectatio, et desiderium opposito modo se habent quoad præsentiam realem. Amor vero non compatitur secum absentiam affectivam, potest tamen esse, et cum absentia, et cum præsentia reali. Amare enim possumus ea quæ realiter absunt et adsunt.

Ad 2. Neg. conseq. Unio enim, quæ est effectus amoris, non est unio per essentiam, nec unio per similitudinem, sed est unio realis, quam amans quærit de re amata. Ad probationem dicitur, quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim unio est causa amoris, et hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem, quo quis amat se ipsum, quantum vero ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. Quædam vero unio est essentialiter ipse amor, et hæc est unio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad se ipsum, in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est effectus amoris: et hæc est unio realis quam amans quærit de re amata, et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris ut Phil. dicit 2. Polit. c. 2. *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret, aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem, quæ convenit, et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur.*

Ad 3. Neg. conseq. Cognitio enim perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit, quod ipsa res, quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

ARTICULUS II.

Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris.

Pro negativa. = Videtur quod amor non sit causa mutuæ inhæsionis, scilicet ut amans sit in amato, et é converso.

1. Idem non potest esse continens, et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, quod amans sit in amato, et amatum in amante.

Conseq. prob., quia quod est in altero, continetur in eo. Unde si amatum sit in amante, continetur ab amante et amplius non poterit amatum continere amantem, alioquin idem esset continens, et contentum.

2. Illud est causa mutuæ inhæsionis, quod potest facere, quod amans penetret interiora amati, et é contra. Sed amor non potest facere ut amatum penetret interiora amantis, nec ut amans penetret interiora ipsius amati. Ergo amor non causat mutuam inhæsionem.

Maior prob., quia mutua inhæsio fit per hoc quod amans penetrat interiora amati et é converso.

Minor. Dividere ea, quæ sunt conjuncta, non est opus appetitus, in quo est amor, sed est opus rationis. Sed penetratio integri non fit sine divisione. Ergo facere ut amans et amatum invicem se penetrent, non est effectus amoris, sed rationis

3. Si per amorem amans sit in amato, et é converso; sequeretur quod semper amans amaretur ab amato. Sed hoc est falsum, ut patet. Ergo et id, ex quo sequitur scilicet quod mutua inhæsio sit amoris effectus.

Conseq. prob., quia ipsa unio est amor. Igitur si amans sit in amato per amorem, sequeretur necessario, quod amans semper ametur ab amato, cum ipse amor sit causa mutuæ inhæsionis, et unionis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Joan. 4. dicitur, *qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo.* Charitas est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante

Determinatio.

Distinctio. Mutua inhæsio amantis, et amati est duplex. Prima, quæ est secundum vim apprehensivam. Altera, quæ est secundum vim appetitivam. Secundum vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis. Sicut Philipenses amati á Paulo morabantur in apprehensione ipsius sancti Pauli, de quibus ipsi ait, Philipp. 1. *eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quæ ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora ejus ingreditur; et sic Spiritus sanctus est in sibi dilectis, de quo dicitur 1. Corinth. 2. quod *scrutatur etiam profunda Dei.* Quantum vero ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout amatum est secundum quamdam complacentiam in affectu amantis, quatenus scilicet amans complacet sibi de amato, quæ complacentia amantis de amato, duplex esse potest. Una pertinens ad amorem concupiscentiæ, et altera pertinens ad amorem amicitiæ. Complacentia pertinens ad amorem concupiscentiæ est, vel quando amans complacet sibi de præsentia amati, vel bonorum ipsius amati, ut ipse amans delectetur de amato, vel de bonis amati, vel quando per desiderium tendit in amatum, vel in bona ejus absentia, ut in eis sibi amans complaceat. Hæc enim complacentia de amato, vel de bonis ejus præsentibus, vel absentibus, pertinet ad amorem concupiscentiæ quia amans non complacet sibi de amato, vel bonis ejus, propter ipsum amatum, sed propter seipsum amantem. Sicut quando quis complacet sibi de præsentia auri, vel tendit in aurum per desiderium, ad amorem concupiscentiæ pertinet, et similiter quando quis gaudet de sanitate servi, vel desiderat, et procurat sanitatem servi, pertinet etiam ad amorem concupiscentiæ, quia nec de auro, nec de servo complacet propter bonum eorum, sed propter se. Complacentia vero pertinens ad amorem amicitiæ, est quando quis complacet sibi in bonis amici, non propter aliquam extrinsecam causam: sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, ut in desiderio auri dictum est, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud, ut de sanitate servi etiam dictum est, sed propter complacentiam amati, interius radicatam. Unde et amor dicitur internus, et dicuntur viscera charitatis. Amatum igitur est in amante secundum vim appetitivam, quando complacet sibi amans de amato, vel de bonis ejus præsentibus, vel absentibus, complacentia pertinente vel ad amorem amicitiæ, ut quando complacet sibi de amato, vel de bonis ejus, propter bonum amati, vel complacentia pertinente, ad amorem concupiscentiæ, ut dictum est.

É converso autem amans est in amato secundum vim appetitivam, dupliciter, scilicet per amorem concupiscentiæ, et per amorem amicitiæ. Amans est in amato amore concupiscentiæ, quatenus ipse amans non quiescit in quacumque extrinseca, aut superficiali adeptione amati, sed ulterius quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. Amore vero amicitiæ amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo ami-

co videatur bona, vel mala pati et affici, et propter hoc proprium est amicorum *eadem velle, et in eadem tristari et gaudere*, ut Phil. dicit 9. Eth. c. 3. Secundum quem modum potest dici, et quod amans sit in amato, et amatum in amante. In quantum enim amans, quæ sunt amati, æstimat sua, amans est in amato, quasi idem factus cum amato. Inquantum autem é converso vult, et agit propter amicum, sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.

Est autem tertius modus inhæsionis, quo amans inhæret amato, et amatum amanti, qui solum invenitur in amore amicitiæ, licet non in omni amicitia, et hic modus est muta redamatio, per hoc enim, quod amans amatum diligit, amans est in amato; per hoc vero, quod amatum redamat amantem, amatum est in amante. Ex quibus habetur conclusio responsiva, cum sua ratione.

Conclusio. Amor est causa mutuæ inhæsionis.

Prob., quia nec res amata moraretur in apprehensione amantis, nec amans niteretur singula ad amatum petinentia disquirere, nec amans complaceret sibi de amato, nec æstimaret bona et mala amici, ut sua, si non esset amor. Ergo amor est causa mutuæ inhæsionis. Omnia ex dictis clara.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod nihil prohibet idem esse continens, et contentum, secundum diversam rationem cotinentiæ; genus enim continetur in specie, et species in genere. Amatum igitur et amans se invicem continent, secundum diversam rationem. Amatum enim continetur in amante, in quantum est impressum in affectum eius, per quamdam complacentiam. É converso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est in bonum amati.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad eius probationem quod ad amorem non pertinet disquierre, sed subintrat disquisitionem rationis. Amor enim sequitur apprehensionem rationis, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum extasis sit effectus amoris.

Pro negativa.=Videtur quod extasis non sit effectus amoris.

1. Quod est causa extasis, facit alienationem. Sed amor non semper facit alienationem. Ergo amor non est causa extasis.

Maior, quia extasis importat quamdam alienationem.

Minor, quia sunt amantes interdum sui compotes.

2. Quod est causa extasis, facit ut amans extra se exeat. Sed amor non facit ut amans extra se exeat. Ergo amor non est causa extasis.

Maior, quia extatis significare videtur exitur extra se.

Minor, quia amans desiderat amatum sibi uniri. Unde amor facit, quod magis amans trahat ad se amatum, quam ut exeat extra se.

3. Si amor esset causa extatis; sequeretur quod amans semper plus diligeret amatum, quam seipsum.

Hoc autem est manifeste falsum. Ergo amor non est causa extatis.

Conseq. prob., quia amor unit amatum amanti. Unde si amans pergat extra se, ut amato se uniat, evidenter apparet quod plus amatum, ad quod pergit, quam se, ex quo exit, diligat.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Amor divinus facit extasim. Propter amorem enim *Deus ipse passus est extasim*, ut Dion. dicit c. 4. de div. nom. Sed omnis amor est participatio quædam divini amoris. Ergo amor est causa extasis.

Determinatio.

Quid sit extasim pati, et quot modis contingat.

Extasim pati dicitur aliquis, dum ex-

tra se ponitur. Aliquem autem extra se poni per extasim, contingit dupliciter: uno modo secundum vim apprehensivam; alio modo secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam dicitur aliquis extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad superiorem sublimatur: sicut homo dum elevatur ad comprehendenda aliqua, quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati. Vel quia ad inferiora deprimitur: puta dum aliquis in furiam, vel in amentiam cadit dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus ejus in alterum fertur, exiens quodammodo extra se ipsum.

1.ª Conclusio. Extasim, quæ est secundum vim apprehensivam, facit amor dispositive.

Prob. Quod facit meditari intense de amato, facit extasim, quæ est secundum vim apprehensivam dispositive. Sed amor facit intense meditari de re amata. Ergo dispositive amor facit extasim, quæ est secundum apprehensionem.

Maior, quia intensa meditatio unius abstrahit ab aliis.

Minor patet ex dictis in art. præced. ubi dictum est quod amans est in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non contentatur superficiali apprehensione amati; sed nititur singula quæ ad amatum pertinent intrinsecus disquirere.

2.ª Conclusio. Extasim, quæ est secundum vim appetitivam, facit amor directe, simpliciter quidem eam facit amor amicitiæ; amor vero concupiscentiæ facit eam directe, non tamen simpliciter, sed secundum quid.

Prima pars huius conclusionis scilicet quod amor faciat simpliciter hanc extasim, remanet probata ex dictis in art. præced. ubi dictum est quod amans est in amante secundum affectum, amore amicitiæ et concupiscentiæ, ut ibi explicatum est, et inde per amorem quodammodo extra se ponitur.

Altera vero pars, scilicet quod amor amicitiæ causet hanc extasim simpliciter, amor vero concupiscentiæ secundum quid, prob. Nam in amore concupiscentiæ quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet non contentus gaudere de bono, quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum ordinat ad se, non est simpliciter extra se: talis enim affectio in fine intra ipsum concluditur, et ideo amor concupiscentiæ non simpliciter facit extasim. Sed in amore amicitiæ affectus amantis simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur bonum quasi gerens curam, et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

In forma autem, sic prob. hæc secunda pars conclusionis. Amor, qui simpliciter facit exire amantem per affectum simpliciter extra se, facit extasim simpliciter, et qui non facit simpliciter exire amantem extra se per affectum, sed solum secundum quid, facit extasim secundum quid. Sed amor amicitiæ facit exire amantem simpliciter extra se, utpote qui bonum amici propter ipsum amicum intendit. Amor vero concupiscentiæ facit exire amantem extra se, solum secundum quid, quatenus scilicet fertur in bonum, quod adhuc non habet, tamen ipsum desiderat habere, ut dictum est. Ergo amor amicitiæ, simpliciter; amor vero concupiscentiæ secundum quid facit extasim.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod quando amor causat extasim, quæ est secundum vim apprehensivam, facit alienationem, non autem quando est causa extasis secundum partem appetitivam. Igitur ad maiorem dicitur quod illud, quod causat extasim primo modo, facit alienationem, quando causat talem extasim. Si vero causet solum extasim secundum appetitum, non causet alienationem. Tunc ad

minorem dicitur quod amor non semper causat extasim, quæ est secundum apprehensionem, et ideo amantes tunc sunt sui compotes.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod est vera de amore concupiscentiæ, qui non facit exire simpliciter amantem extra se, sed potius quærit sibi bonum quod amat. Non autem est vera de amore amicitiæ, qui non quærit bonum sibi, sed amico.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod ille, qui amat in tantum extra se exit, in quantum vult bona amici et operatur, non tamen vult bona amici, magis quam sua. Unde non sequitur quod alterum plusquam se diligat.

ARTICULUS IV.

Utrum zelus sit effectus amoris.

Pro negativa = Videtur quod zelus non sit effectus amoris.

1. Quod est principium contentionis, non est effectus amoris. Sed zelus est principium contentionis. Ergo zelus non est effectus amoris.

Maior, quia contentio repugnat amori.

Minor, quia 1. Cor. 3. dicit Apost. *cum sit inter vos zelus, et contentio.*

2. Quod repugnat communicationi, non est effectus amoris. Sed zelus repugnat communicationi. Ergo zelus non est effectus amoris.

Maior, quia objectum amoris est bonum, quod est sui communicativum.

Minor, quia ad zelum pertinere videtur, quod quis non patitur consortium in amato. Sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris.

3. Quod est semper cum odio, non potest esse effectus amoris. Sed zelus non est sine odio, sicut nec sine amore, secundum illud Psal. 72. *zelavi super iniquos.* Ergo zelus non debet dici magis effectus amoris, quam odii.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. dicit 4. cap. de divin. nom. quod Deus *apellatur zelotes propter multum amorem, quem habet ad existentia.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Zelus, quomodocumque sumatur, est effectus amoris intensi.

Conclusio hæc prius declaratur. Deinde probatur. Sciendum igitur, quod zelus est motus amantis, quo movetur contra illud, quod est impeditivum boni amati. Hoc autem contingit dupliciter, secundum quod est duplex bonum amatum. Est enim bonum, quod quis amat, ut ipsum adispicatur, vel ipso fruatur: sicut vir diligit uxorem suam, ut ea fruatur: et aliquis desiderat honores, ut eos consequatur, et hoc pertinet ad amorem concupiscentiæ. Aliud est bonum, quod amans amat propter se, sicut quando quis amat amicum, eique vult bonum, et hoc pertinet ad amorem amicitiæ. Secundum igitur quod sunt duo genera bonorum, quæ amantur, est duplex zelus. Prior pertinet ad amorem concupiscentiæ, et huiusmodi zelus est motus, quo amans fertur in omne id, quod est impeditivum alicujus boni, quo ipse fruitur, vel boni quod desiderat; et sic viri dicuntur zelare uxores suas, quatenus moventur contra ea, quæ sunt impeditiva quietæ fruitionis, et singularitatis, quam in uxore quærunt. Et similiter, qui quærunt excellentiam, moventur contra omnia, quæ sunt impeditiva ne excellentiam consequantur, vel acquisita fruantur; alter vero zelus pertinet ad amorem amicitiæ et est motus, quo amans amicum, movetur contra impeditiva boni amici amati, et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quæ dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, repellere studet. Et per hunc etiam modum homo dicitur zelare pro Deo, quando ea, quæ sunt contra honorem, vel voluntatem Dei, repellere secundum suum posse conatur. Sicut faciebat Elias, qui

3. Reg. 19. dicebat: *zelo zelatus sum pro domino exercituum.* Et Glossa super illud Joan. 2. *zelus domus tuæ comedit me*, dicit quod *bono zelo comeditur, qui quælibet prava, quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat, et gemit:* zelus igitur his duobus modis sumitur, scilicet prout est de bono proprio, et prout est de bono amici.

Prob. conclusio. Fortiter repellere contrarium, et impeditivum boni, sive proprii, sive amici, id quod quis per amorem tendit, est effectus intensi amoris. Sed zelus est repulsio quædam contrarii, et eorum, quæ impediunt bonum, in quod amans per amorem tendit. Ergo zelus est effectus intensi amoris, sive concupiscentiæ, sive amicitiæ, ut dictum est.

Maior, quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Sed amor intensus est quidam motus, quo amans fortiter tendit in amatum. Ergo hæc fortis repulsio contrariorum est intensi amoris effectus.

Et confirmatur eadem maior authoritate D. August. lib. 83. Qq. q. 35. dicentis. Intensus amor quærit excludere omne id quod sibi repugnat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Nam zelus invidiæ de quo Apostolus loquebatur in inducta authoritate, est effectus amoris, et tamen erat causa contentionis, non quidem contra rem amatam, sed pro re amata, contra impedientia. Contentio autem eorum, quibus Paulus scribit, erat quia aliqui eorum dicebant ego sum Pauli, ego autem Apollo, et hæc contentio ex amore, quem ad Paulum, et ad Apollo habebant, procedebat: zelus igitur, etiam malus, est ex amore.

Ad 2. Dicitur quod bonum amatum est duplex. Quoddam, quod potest perfecte á pluribus haberi, ut est cognitio veritatis, visio lucis, et his similia. Quoddam est bonum, quod non potest á pluribus perfecte possideri, eo quod sit parvum bonum, ut divitiæ, dignitates, et similia. Bonum autem amatur in quantum est communicabile amanti. Unde omne illud, quod hanc communicationem impedit efficitur odiosum. Et sic ex amore boni causatur zelus. Igitur ad maiorem dicitur, quod si sermo sit de bono quod ab omnibus integre possideri potest, verum est quod repugnans communicationi non est effectus amoris. Si quis enim nollet aliquem participare lucem, vel cognitionem veritatis non habere, profecto hoc esset effectus non amoris, sed odii: sed tunc falsa est minor: zelus enim non repugnat communicationi talis boni, nisi forte ratione excellentiæ, quod est bonum ratione generis, sed solum resistit contrariis, quibus amans impeditur, ne illud consequatur. Si vero in maiori sit sermo de bono, quod ab uno tamen integre posideri potest, falsa est ipsa maior. Hoc enim, quod quis bonum amatum, quod ab uno solo possidetur non vult ut aliis sit communicatum, est effectus proprii amoris, et non odii erga alios.

Ad 3. Negatur maior. Nam hoc ipsum quod aliquis odio habet ea, quæ repugnant amato, ex amore procedit, et propterea zelus proprie ponitur magis effectus amoris, quam odii.

ARTICULUS V.

Utrum amor sit passio læsiva amantis.

Pro affirmativa.=Videtur quod amor sit passio læsiva amantis.

1. Quod causat languorem, est læsivum. Sed amor causat languorem in amante. Ergo amor est passio læsiva amantis.

Maior, quia languor significat læsionem quamdam languentis.

Minor, quia Cantic. 2. dicitur. *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.*

2. Quod est liquefactivum, est læsivum. Sed amor est liquefactivus amantis. Ergo amor est læsivus amantis.

Maior, quia liquefactio est quædam resolutio.

Minor, quia Cantic. 5. dicitur, *anima mea liquefacta est, ut dilectus loquutus est.*

3. Quod causat fervorem, est læsivum. Sed amor causat fervorem. Ergo amor est læsivus.

Maior, quia fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est.

Minor, quia Dion. 7. c. Cælest. Hierar. inter cæteras proprietates ad Seraphim pertinentes, ponit *calidum et acutum et supereffervens.* Et Cant. 8. dicitur de amore. *Lampades ejus, lampades ignis, atque flammarum.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. 4. c. de div. nom. dicit quod *singula seipsa amant continue*, idest conservative. Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa, et perfectiva.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Amorem esse læsivam passionem, potest dupliciter intelligi; uno modo quantum ad suum formale; alio modo quantum ad suum materiale. Formale in amore est habitudo virtutis appetitivæ ad objectum amatum, quod est bonum. Materiale vero est aliqua immutatio organi corporalis, quæ accidit in omni operatione animæ, quæ exercetur per organum corporale.

2.ª *Distinctio.* Bonum, quod quis amat duplex esse potest. Conveniens naturæ amantis, ut sunt virtutes, scientia et his similia. Et bonum non conveniens naturæ amantis ut sunt peccata, quæ licet mala sint, tamen quia sunt apparentia bona, ea quis diligere potest, sub ratione boni.

1.ª Conclusio. Amor boni convenientis quoad suum formale, non est passio læsiva amantis.

Prob. Quod significat coaptationem quamdam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum conveniens naturæ amantis, non est passio læsiva amantis. Sed amor significat coaptationem quamdam appetitivæ virtutis ad bonum conveniens naturæ amantis, ut dictum est. Ergo amor boni convenientis non est passio læsiva amantis.

Maior, quia nihil ex hoc, quod aliquid coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, læditur, sed magis, si sit possibile, perficitur et melioratur.

2.ª Conclusio. Amor, qui est boni non convenientis amanti, est læsivus, et deteriorativus amantis.

Prob. Quod coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, deterioratur. Sed per amorem boni non convenientis, amans coaptatur bono non sibi convenienti. Ergo amor boni non convenientis est passio læsiva amantis.

Coroll. Ex quibus duabus conclusionibus sequitur: primo, quod homo maxime perficitur et melioratur per amorem Dei; secundo, quod læditur, et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ 9. *facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

3.ª Conclusio. Amor quoad suum materiale, potest esse passio læsiva amantis.

Prob., quia sicut propter vehementem immutationem factam in sensu á sensibili, potest esse ut sensus corrumpatur propter immutationem organi; sic potest esse, quod propter vehementem immutationem, amans possit lædi propter corporalem mutationem.

AD ARGUMENTA.

Ad omnia argumenta simul, dicitur ad maiorem singulorum quod languor, liquefactio et fervor dupliciter sumuntur: uno modo proprie secundum quod significant corporales immutationes, et sic veræ sunt omnes maiores propositiones, quod causans hujusmodi motus in aliquo, est læsivum ipsius. Sed falsæ sunt minores. Nam amor non est causa languoris, fervoris, et liquefactionis pro-

prie, et si est causa, est solum quoad suum materiale, secundum quem modum dictum est quod potest esse passio læsiva. Alio modo accipiuntur languor, liquefactio, et fervor, secundum quamdam similitudinem, prout liquefactio significat coaptationem appetitus ad recipiendam rem amatam, secundum quod amatum est in amante, et languor ut significat tristitiam propter amati absentiam, et fervor, ut significat intensum desiderium rem amatam consequendi, et sic sunt falsæ maiores singulorum argumentorum. Amor enim formaliter est causa languoris, liquefactionis, et fervoris secundum similitudinem, et consequenter est causa horum materialiter: et ideo non formaliter, sed consequenter, sive per accidens, est passio læsiva, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

Pro negativa.=Videtur quod amans non agat omnia ex amore.

1. Omnia, quæ agit homo ex amore agit ex passione. Sed non omnia agit homo ex passione. Ergo non omnia agit ex amore.

Maior prob., quia amor est passio quædam, ut dictum est.

Minor, quia homo agit etiam quædam ex electione, et quædam ex ignorantia.

2. Si omnia quæ quis agit, agit ex amore, sequitur quod omnes aliæ passiones appetitivæ partis sint superfluæ, quod est falsum.

Conseq. prob. Appetitus est principium motus, et actionis in omnibus animalibus, ut patet 3. de anima text. 48. Unde si ex amore appetitus omnia appeteret et ageret, superflua esset omnis alia passio.

3. Quædam fiunt ex odio, ut patet. Ergo non omnia sunt ex amore.

Conseq. prob., quia nihil est simul á contrariis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. 1. de divin. nom. dicit. *Propter amorem boni omnia agunt, quæcumque agunt.*

Determinatio.

Conclusio. Omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Prob. Quæcumque aguntur propter finem, ex amore aguntur. Sed omnia, quæ á quocumque agente aguntur, aguntur propter finem, ut dictum est. Ergo omnia, quæ á quocumque agente aguntur, ex amore aguntur.

Maior, quia finis est bonum amatum et desideratum ab unoquoque agente, et propterea quæcumque propter finem, aguntur ex amore, scilicet finis aguntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod amor dupliciter sumitur: uno modo prout est passio, et sic est solum in appetitu sensitivo: alio modo communiter prout comprehendit sub se amorem *intellectualem*, *rationalem*, et *animalem et naturalem*, et ita in præsenti est sermo de amore, et sic omnia quæcumque fiunt á quocumque agente, ex aliquo amore fiunt, et non omnia ex passione.

Ad 2. Negatur conseq. Nam sicut aliæ passiones ex amore procedunt, tamquam á radice, ut dictum est; ita omnis actio, quæ ex quacumque passione procedit, ex amore, sicut á prima causa, procedit. Unde aliæ passiones sunt necessariæ, ut causæ proximæ actuum.

Ad 3. Neg. conseq. Nam non solum quæ fiunt ex odio, sed odium ipsum ex amore causatur, ut probabitur art. 2. sequentis quæst.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 28.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Dionysio, quod unio est effectus amoris. A S. Dionysio quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod de effectu amoris Sichem ad Dynam dicitur Gen. 34. " conglutinata est anima ejus cum ea: et pergens ad Emor patrem suum; Accipe, inquit, mihi puellam hanc conjugem. » Nam ly " conglutinata est anima ejus cum ea, » dicit effectum formalem, scilicet, quod amor est ipsa unio affectus: ly " accipe mihi puellam hanc conjugem, » dicit effectum causæ efficientis; scilicet quod amor movet ad quærendam realem præsentiam amati. Item per ly " qui adhæret Deo, » scilicet per amorem, " unus spiritus est cum eo, » 1. Cor. 6. Et per ly " super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis, » Colos. 3. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod amor causat mutuam inhæsionem, scilicet, ut amans sit in amato, et é converso. Ut 1. Jo. 4. secundum quod *in arg. cont.* Ex quo etiam patet, quod dicta talia de charitate possunt et de quocumque amore, ut amor est, dici, id, quod maxime ostendit esse verum illud, quod dicebamus q. 27. art. 4. appen. quod scilicet dicta ibi ab Apostolo de dilectione poterant applicari ad quemcumque amorem, ut sic. Per hoc ergo, quod dicit. " Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo, » monstrat intentum, ac si scholastice diceret, amans Deum est in amato Deo, et amatus Deus est in amante. Quomodo autem hoc intelligi debeat, vide á principio in textu corporis usque ad finem, applicando singula amanti Deum. Ut puta: Amans Deum in Deo amato est, et é converso, tum per vim apprehensivam, tum per vim appetitivam, tum secundum viam redamationis. Hinc modo sibi possibili agnoscit quis de seipso, vel de alio, an, et quantum amet, vel non amet Deum. Per vim apprehensivam amans est in amato Deo, inquantum amans non est contentus superficiali cognitione Dei amati, etc. ut in tex. Et Deus amatus est in amante, inquantum Deus immoratur in apprehensione amantis. Per vim autem appetitivam amans est in Deo amato, inquantum bona (puta, honorem Dei) ac mala pœnalia (puta, passionem multiplicem incarnati Dei) malaque culpæ, idest peccata facta contra Deum, reputat esse suimet, ac contra semetipsum facta; ideoque de honore Dei, tamquam de suo, imo (quia de charitate erga Deum loquimur) plus, quam de suo, gaudet, de passione ejus tamquam, imo plus, quam de sua, dolet, contra peccata in eum tamquam imo plus, quam in se facta bono zelo vehementer irascitur. Talis amans reputat, voluntatem Dei esse suam, ideoque in mandatis ejus servandis maxime delectatur. Ex tali intima, cordialique reputatione fit; ut ipse amans in Deo amato videatur bona, vel mala habere, pati, et affici: quasi idem factus amato Deo. Per eamdem vim appetitivam Deus amatus est in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut amans vel delectetur in eo, aut in bonis, ejus apud præsentiam, et in absentia (non quidem Dei, sed modi habendi eum) per desiderium tendat in ipsum, itemque in bona, quæ propter complacentiam illius interius radicatam vult Deo amato, in quantum scilicet congaudet de sapientia, de bonitate, de justitia, de. etc. in Deo repertis, donaretque illa omnia Deo, si fieri posset, et in quantum honorari Deum, nomenque ejus in toto mundo sanctificari sitit, atque ad hoc, nititur, pro posse suo, operari. Secundum vero viam redamationis amans est in Deo amato, et amatus Deus est in amante, in quantum mutuo se amant, et sibi invicem bona volunt, ac operantur. Tanto autem magis, secundum hanc viam, salvatur illa mutua inhæsio, quanto magis amans est semper securissimus de Dei redamatione, si ex parte sua amantis non interveniat defectus, quæ, et quanta securitas in nullius alterius amore potest reperiri, et per consequens nullus amans potest secundum hanc viam esse pariformiter, sed nec multum similiter in amato. Hæc pauca dicta sint in

gratiam expositionis tex. argumenti contrarii, pro quanto authoritatem B. Joannis continebat. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, Dionysio, et Ecclesia insinuatum fuisse, quod amoris effectus est extasis. A Divo Dionysio quidem, ut ponitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi ly *ipse Deus propter amorem est extasim passus*, intelligitur principaliter de illo excessu; quem secundum Luc. 9. *completurus erat in Hierusalem*, idest de sua sanctissima passione, in qua excessivus amor, ex quo ipsa procedebat, apparuit manifeste. Nam extasis, et excessus idem sonant, cum utrumque nomen secundum suam rationem importet positionem alicujus extra se. A scripturis vero per ly *mente excedimus Deo* 2 Corinth. 5. Talis enim excessus contingebat ex causa superiori, et tunc erat, quando Apostolus contemplabatur divina, in quorum contemplationem mens ejus rapiebatur extra se supra se. Et hoc procul dubio erat effectus amoris, quo ipse Apostolus cum similibus fortiter afficiebatur ad divina. Nec mirum. Quoniam et aliquando non tantum mens, sed etiam corpus per extasim sublimatur extra se, idest extra connaturalem locum, seu operationem. Ab Ecclesia ergo, et quod nunc, et quod in principio appendicis dictum est, insinuatur per hoc, quod de Angelico isto Doctore, tamquam admirabunda, canit: " O anima sanctissima, qua contemplante dulciter, corpus linquebat infima, stans sursum mirabiliter. » Hæc illa in officio solemni D. Thomæ de Aquino, *respons.* 3. *noctur.* 1. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Dionysio, quod zelus est effectus amoris. A S. Dionysio quidem, *ut in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Num. 5. " Si spiritus Zelotypiæ concitaverit virum contra uxorem. » Et Ecclesiast. 26. " Dolor cordis, et luctus, mulier Zelotypa. In muliere Zelotypa flagellum linguæ. » Manifestum enim est, quod zelus, unde in viro, ac muliere dicitur spiritus Zelotypiæ, nascitur ex amore. Item per ly " ubi est zelus tuus, et fortitudo tua, multitudo viscerum tuorum, et miserationum tuarum, » Isa. 63. Patet enim consideranti textum illum, quod Propheta, zelum ex amore causari, verbis illis significat. Ac si Deo in oratione illa dixisset: Ubi est amor intensus, quo nos misericorditer et viscerose amare soles, ex quo utique si ipsum nobis manifestares, ut olim, nasceretur iste effectus, scilicet, zelus tuus ad defendendum nos, et ad destruendum inimicos nostros. *Secundo* vides : etc.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in sensu vero intelligas, merito insinuatum á scripturis, et Dionys. fuisse, quod amor est, et non est læsivus. A S. Dionys. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, quod sit et non sit. Ut Oseæ 9. " Facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt. » Per hoc enim non tantum denotatur, quod amor ignobilium rerum est læsivus amantis; sed etiam, per locum ab oppositis, quod amor rerum nobilium est perfectivus amantis. Ut dicatur: Amantes facti sunt *abominabiles*, *sicut ea quæ dilexerunt*: ergo et fient excellentes, si diligent excellentia. De amore autem, ut est passio, idest cum immutatione organi corporalis, quod sit læsivus, patet de Ammon amante sororem, 2. *Reg.* 13. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 6. habes *primo :* quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Dionysio insinuatum, quod amans agit omnia ex amore. A S. Dionysio, et á fortiori quidem ut *in arg. cont.* Si enim dicit, quod omnia agentia agunt propter amorem boni, multo magis utique dicit, quod amans ex amore agit omnia. A scripturis vero per hoc, quod de charitate, quam erga proximum propter Christum pro eo mortuum debemus habere, loquens Apostolus cum illativa conjunctione universaliter concludit, 1. Cor. 10. " Sive ergo manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. » Ac si apertius dicat: Si, ut debetis, amatis Deum, et proximum, hoc in vobis, quantum est ex conditione amoris, sequetur, quod vos facietis omnia ex amore illo, idest secundum regulam ipsius amoris commensurata. Item per hoc, quod de Sichem amante Dynam monstrat, ipsum tot, et tanta fecisse

ex amore, ut etiam ad circumcisionem sui omnes cives induxerit, ut fere per totum *capit.* 34. *Gen.* legitur. Sed et de Ammon, 2. *Reg.* 13. et de duobus senibus, *Dan.* 13. idem ostendit. Per singula itaque præmissa, seu scholastico idiomate loquens in proposito, dicit: Amans agit omnia ex amore. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina hæc angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

QUÆSTIO VIGESIMA NONA,

DE ODIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de odio: et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum causa, et objectum odii sit malum.

Secundo, utrum odium causetur ex amore.

Tertio, utrum odium sit fortius quam amor.

Quarto, utrum aliquis possit habere odio seipsum.

Quinto, utrum aliquis possit habere odio veritatem.

Sexto, utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS I.

Utrum causa, et objectum odii sit malum.

Pro negativa. == Videtur quod objectum, et causa odii non sit malum.

1. Si objectum odii sit malum; sequitur quod nulla res odio habeatur: quod tamen patet esse falsum.

Conseq. prob., quia omne quod est, in quantum hujusmodi, est bonum.

2. Si nihil odio habeatur nisi malum; sequitur quod omne odium sit laudabile, quod est falsum.

Conseq. prob., quia odire malum est laudabile, ut patet 2. Math. 3. quod *leges optime custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem et animos odio habentes mala.*

3. Idem diversis est odibile, et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Conseq. prob., quia idem non est simul bonum, et malum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus contrarii habent contraria objecta, sed odium et amor sunt actus contrarii. Ergo habent contraria objecta. Sed objectum amoris est bonum. Ergo objectum odii est malum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Malum est objectum odii, sicut bonum est objectum amoris.

Prob. Actus, qui habet pro objecto, repugnans et nocivum ei, cujus est actus, habet pro objecto malum. Sed odium respicit ut proprium objectum id, quod est repugnans, et nocivum ei, cujus ipsum odium est actus. Ergo odium habet malum pro objecto, sicut amor, qui est de convenienti, habet pro objecto bonum.

Maior prob., quia sicut omne conveniens, in quantum hujusmodi habet rationem boni, ita omne repugnans, in quantum hujusmodi, habet rationem mali. Actus igitur, qui est ad repugnans, et nocivum, habet malum pro objecto.

Minor prob. á simili in appetitu naturali. In appetitu enim naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ aptitudo est amor naturalis, ita ad id, quod est repugnans, et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ dissonantia est naturale odium. Et sub aliis verbis: naturalis amor est de convenienti appetitui naturali. Odium vero est de eo, quod repugnat naturali appetitui. Ita in appetitu animali, seu

intellectivo, amor erit de eo, quod est apprehensum, ut conveniens appetitui, et odium erit de eo, quod apprehenditur ut dissonans, et nocivum appetitui.

Quod vero similitudo hæc inter naturalem appetitum, et animalem, seu intellectualem se teneat, manifestatur. Quia sicut appetitus naturalis derivatur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta (est enim ab apprehensione generantis) ita appetitus animalis sequitur apprehensionem, sed tamen conjunctam. Unde sicut id, quod est apprehensum á generante, ut conveniens naturali appetitui, est objectum naturalis amoris, et quod est apprehensum, ut nocivum, est objectum odii naturalis; ita apprehensum á sensu, vel intellectu, ut conveniens, est objectum amoris et quod est apprehensum ut repugnans, et nocivum, est objectum odii.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod res, sive id quod est, dupliciter considerari potest. Uno modo, ut ens est: et sic semper est bonum, et conveniens, nec sic potest esse objectum odii. Alio modo consideratur, ut est talis res, vel tale ens: et sic respectu alicuius alterius determinatæ rei, potest habere rationem repugnantis, et per consequens habet rationem mali, et odibilis. Unde res potest esse odibilis, non secundum se, sed per comparationem ad alterum. Sicut frigus nimium est odibile, non secundum se, cum ut sic, sit quoddam bonum, sed in quantum est nocivum corporibus.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod odire id, quod est vere malum, est laudabile, sicut amare id, quod est vere bonum. Sed quia aliquando apprehenditur quod non est vere bonum ut bonum, ita aliquando apprehenditur quod est bonum, ut malum, ideo contingit, ut odium mali non sit bonum, et amor boni non sit bonus. Est ergo timor veri boni, bonus: et odium veri mali est etiam bonum. Amor non veri boni est malus; et odium mali non veri est malum.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, tum secundum appetitum naturalem, tum secundum appetitum animalem. Secundum appetitum naturalem, quia unum est conveniens uni, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquæ. Secundum vero appetitum animalem, quia unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab altero sub ratione mali, et propterea uni est odibile, et alteri amabile. Unde negatur consequentia.

Ad prob. dicitur quod licet idem non possit esse bonum, et malum; tamen potest esse bonum uni, et malum alteri, vel apprehendi ut bonum ab uno, et ut malum ab altero.

ARTICULUS II.

Utrum odium causetur ex amore.

Pro negativa.=Videtur quod amor non sit causa odii.

1. Ea, quæ naturaliter sunt simul, unum non est causa alterius. Sed amor, et odium sunt naturaliter simul. Ergo amor non est causa odii.

Minor. Ea, quæ ex opposito dividuntur, sunt naturaliter simul, ut dicitur in post prædicamentis. Sed amor, et odium ex opposito dividuntur: cum sint: contraria. Ergo amor, et odium sunt simul.

2. Unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo amor non est causa odii.

3. Posterius non est causa prioris. Sed amor est posterior odio. Ergo amor non est causa odii.

Minor. Recessus á malo est prior, quam accessus ad bonum. Sed odium est recessus á malo, et amor est accessus ad bonum. Ergo amor est posterior odio.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omnes affectiones animæ causantur ex amore, ut Aug. dicit 14. de Civ. Dei c. 8. et 9. Sed odium est quædam affectio animæ. Ergo odium causatur ex amore.

Determinatio.

Conclusio. Omne odium ex parte causatur.

Probatur. Illud, quo res respicit id, quod est sibi conveniens, est prius, et causa ejus, quo ipsamet res respicit id, quod est sibi repugnans. Sed amor est id quo res respicit quod est sibi conveniens; odium vero est id quo res respicit, quod est sibi repugnans. Ergo amor est prior et causa odii.

Maior prob. Nam oportet in qualibet re considerare prius, quid ei conveniat, quam quid ei repugnet; et hoc quia per hoc aliquid est repugnans alteri, quia est impeditivum, vel corruptivum ejus, quod est conveniens, et per hoc nihil potest odio haberi, nisi quatenus contrariatur convenienti, quod amatur. Prius enim amatur sanitas; et quia infirmitas sanitati contrariatur, odio habetur et ex amore sanitatis qui prior est oritur, odium infirmitatis, quatenus est corruptiva sanitatis.

Minor prob. Quia amor consistit in quadam convertentia amantis ad amatum odium vero consistit in quadam repugnantia, vel dissonantia, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod aliqua esse naturaliter simul, contingit dupliciter: uno modo secundum rem, et secundum rationem: alio modo secundum rationem, et non secundum rem. Tunc dicitur ad maiorem, quod ea quæ sunt simul secundum rem, et secundum rationem unum non est causa alterius; sed si sint simul secundum rationem, et non secundum rem, unum potest esse causa alterius. Tunc negatur minor, scilicet quod amor et odium sint simul secundum rem et secundum rationem.

Ad probationem dicitur quod in his, quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur, quæ sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem: sicut duæ species animalis vel duæ species coloris. Quædam vero sunt simul, secundum rationem, sed unum realiter est prius altero, et causa ejus sicut patet in speciebus numerorum, figurarum, et motuum. Quædam vero non sunt simul, nec secundum rem, nec secundum rationem; sicut substantiæ, et accidens. Nam substantia realiter est causa accidentis: et ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ, quam accidenti, quia accidenti non attribuitur, nisi in quantum est in substatia. Amor autem, et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem: sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia. Ejusdem enim rationis est, quod ametur aliquid, et odiatur ejus contrarium, et sic amor unius rei est causa, quod ejus contrarium odiatur.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod in executione prius est recedere ab uno termino, quam accedere ad alterum terminum: sed in intentione est é converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem, quam ad executionem, et ideo amor est prior odio cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III.

Utrum odium sit fortius, quam amor.

Pro affirmativa. = Videtur quod odium sit fortius amore.

1. Fuga doloris fortior est quam appetitus voluptatis. Sed ad odium pertinet fuga doloris, et ad amorem pertinet appetitus voluptatis. Ergo odium est fortius amore.

Maior, quia Aug. dicit lib. 83. Qq. q. 36. *nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem.*

2. Quod vincitur ab aliquo, est debilius eo. Sed amor vincitur ab odio. Ergo amor est debilior odio.

Maior, quia debilius vincitur á fortiori.

Minor, quia aliquando amor convertitur in odium.

3. Fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum. Immo etiam bestiæ idem agunt dum propter verbera abstinent á delectabilibus. Ergo odium est fortius amore.

Conseq. prob., quia affectio animæ per effectum manifestatur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Bonum est fortius, quam malum. Sed amor, et odium differunt secundum differentiam boni et mali, ut Dion. dicit 4. c. de div. nom. Ergo amor est fortior odio.

Maior, quia *malum non agit nisi in virtute boni.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Impossibile est, quod odium sit simpliciter fortius amore.

Prob. Impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Sed omne odium procedit tamquam á causa ex aliquo amore, ut art. præced. est probatum. Ergo impossibile est odium esse fortius amore.

2.ª Conclusio. Amor, simpliciter loquendo, est fortior odio.

Prob. Motus alicuius in finem fortior est quam motus eiusdem in ea quæ sunt ad finem. Sed amor est motus alicuius in finem, et bonum; odium vero est motus ad ea quæ sunt ad finem. Ergo amor est fortior odio.

Minor, quia odium est recessus á malo, qui recessus ordinatur ad consecutionem boni, tamquam in finem, quæ consecutio ordinatur ad finem, de quo est ipse amor.

3.ª Conclusio. Quamvis amor sit fortior odio, tamen aliquando odium videtur fortius amore.

Manifestatur. Propter duo enim odium fortius amore aliquando apparet. Primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor; cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur; sicut quando est in ipso immutari, unde calor febris ethicæ, quamvis sit maior non tamen ita sentitur, sicut calor tertianæ, quia calor ethicæ jam versus est, quasi in habitum et naturam: et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati sicut Aug. dicit in 10. de Trin. c. 12. quod *amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia*, et propter hoc etiam repugnantia ejus, quod oditur, sensibilius percipitur, quam convenientia ejus, quod amatur.

Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem: secundum enim diversitatem bonorum, est diversitas amorum, in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium, quod correspondet maiori amori, magis movet quam minor amor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod fuga doloris, non est maior voluptate sibi correspondente, sed aliqua alia minori voluptate: sicut quis magis fugit nociva, quæ possunt tollere propriam vitam, quam quærat aliquam sensibilem voluptatem, tamen voluptas, quæ ex conservatione vitæ habetur, magis quæritur, quam nociva repellantur, quia scilicet fortius amat vitæ conservationem, quam odio habeat contraria. Immo ex amore vitæ propriæ nascitur odium eorum, quæ vitæ sunt nociva. Unde negatur maior bene intellecta, scilicet quod fuga doloris sit maior appetitu amoris sibi correspondentis, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod odium numquam vinceret amorem, nisi prop-

ter maiorem amorem cui odium correspondet: sic homo magis diligit se, quam amicum, et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit odio habere se ipsum.

Pro affirmativa.=Videtur quod aliquis possit se ipsum odio habere.

1. Qui diliguut iniquitatem, habent odio seipsos. Sed multi diligunt inquitatem. Ergo multi habent odio seipsos.

Maior quia in Psal. 10. dicitur, *qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

2. Qui operatur sibi ipsi malum, habet odio seipsum. Sed quandoque aliqui volunt, et operantur sibi ipsis malum. Ergo aliqui habent odio seipsos.

Maior quia illud odimus, cui volumus, et operamur malum.

Minor, quia aliqui seipsos etiam interimunt.

3. Avarus odit seipsum. Sed aliqui homines sunt avari. Ergo quidam odio habent seipsos.

Maior quia Boët. dicit 2. de Consol. pros. 5. quod *avaritia facit homines odiosos.* Ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum, et per consequens, quod homines avari odiant seipsos.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Nemo umquam carnem suam odio habuit, dicit Apost. Ephes. 5.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Impossibile est, per se loquendo, quod aliquis odiat seipsum.

Prob. Quod naturaliter appetit sibi bonum, impossibile est ut seipsum simpliciter odio habeat. Sed unusquisque naturaliter vult sibi bonum. Ergo unusquisque naturaliter amat seipsum, et impossibile est ut se odio habeat.

Maior, quia se diligere, vel alium, est velle sibi, vel alteri bonum, ut supra dictum est.

Minor, quia malum est præter voluntatem, ut Dion. dicit 4. c. de div. nom. Unde nullus potest sibi appetere malum.

2.ª Conclusio. Per accidens contingit quod aliquis seipsum odio habeat.

Probatur. Dupliciter enim hoc accidere potest. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult: accidit enim quandoque, illud, quod appetitur ut bonum, esse simpliciter malum: et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo, ex parte sui ipsius, cui vult bonum: unumquodque enim maxime est id, quod est principalius in ipso. Unde civitas dicitur facere id, quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se, maxime, illud quod sunt secundnm naturam corporalem, et sensitivam. Unde amant se secundum id, quod æstimant se esse: sed odiunt id, quod vere sunt, dum volunt contraria rationi, et utroque modo ille, qui diligit iniquitatem, non solum odit animam suam, sed etiam seipsum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod qui diligit iniquitatem, odit animam suam per accidens: tum quia vult sibi, quod non est vere bonum: tum quia non vult sibi bonum, quod secundum rationem debet sibi velle, sed vult sibi bonum, quod secundum falsam æstimationem judicat sibi esse bonum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod nullus sibi vult, et facit malum, nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi, qui interimunt seipsos, hoc ipsum, quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminativum alicuius miseriæ, vel doloris.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo ad maiorem quod avarus non odit seipsum

sed aliquod accidens in seipso, sicut infirmus non odit se, sed suam infirmitatem. Secundo negatur etiam maior: ad probationem dicitur: quod avaritia facit homines odiosos aliis: non tamen sibi ipsis: quinimo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus, plus sibi aliquis vult, quam debeat.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis possit odio habere veritatem.

Pro negativa. — Videtur quod aliquis non possit odio habere veritatem.

1. Nullus potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

Conseq. prob., quia bonum, ens et verum convertuntur.

2. Quod naturaliter desideratur et amatur, nullus potest odio habere. Sed veritas ab unoquoque desideratur, et amatur naturaliter. Ergo veritatem nullus potest odio habere.

Maior, quia quod naturaliter inest, semper inest.

Minor, quia scire (quod non est nisi verorum ut dicitur 1. Poster.) *omnes homines naturaliter desiderant*, ut dicitur in 1. Metaph.

3. Quod naturaliter amatur, non potest odio haberi. Sed veritas naturaliter amatur. Ergo veritas non potest odio haberi.

Minor, quia Phil. dicit 2. Rhet. c. 4. quod *homines amant non fictos*, quod profecto non est nisi propter veritatem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad Galat. 4. dicit Apost. *factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis,*

Determinatio.

Distinctio. Aliquem posse odio habere veritatem, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut eam odio habeat in universali. Alio modo in particulari.

1.ª Conclusio. Veritas in universali non potest odio haberi.

Prob., primo, ex differentia, quæ est inter ens, et verum ex una parte, et bonum ex altera. Bonum enim differt ab ente, et vero, secundum rationem, quia scilicet bonum habet rationem appetibilis: est enim bonum, quod omnia appetunt. Ens autem et verum, ut sic, non important rationem appetibilis. Ex quo sequitur differentia favens propositioni; scilicet quod bonum nec in universali, nec in particulari possit odio haberi; ens autem et verum possunt odio haberi, aliquo modo, et sic formatur ratio.

Quod habet rationem appetibilis, nullo modo potest odio haberi, nec in universali, nec in particulari. Quod vero talem rationem appetibilitatis non importat, non repugnat ut aliquo modo odio habeatur. Sed bonum importat rationem appetibilis: est enim quod *omnia appetant*. Ens autem et verum talem rationem non important. Ergo bonum, nullo modo; verum autem et ens aliquo modo possunt odio haberi.

Secundo prob. Quæ odio habentur important dissonantiam, et contrarietatem. Sed ens et verum in universali nullam important dissonantiam, sed magis convenientiam ad omnia. Ergo ens et verum in communi non possunt odio haberi.

Maior, quia sicut convenientia est causa amoris, ita dissonantia est causa odii.

Minor, quia ens et verum in universali sunt omnibus communia.

2.ª Conclusio. Veritatem in particulari potest quis odio habere.

Prob. Quod potest habere rationem contrarii, et repugnantis, potest odio haberi. Sed ens et verum in particulari possunt habere rationem contrarii et repugnantis. Ergo ens et verum in particulari possunt odio haberi.

Maior, quia contrarietas, et repugnantia est causa odii, ut dictum est.

Minor prob. Ex differentia inter rationem boni, ex una parte, et veri, et entis ex altera. Rationi enim boni adversatur contrarietas et repugnantia. Bonum enim in quantum bonum, non potest es-

se contrarium, nec repugnans alicui. Non adversatur autem contrarietas rationi entis, imo super ea fundatur.

Declaratur eadem minor simul et conclusio. Contingit enim aliquod particulare verum tripliciter repugnare, vel contrariari bono amato, et per consequens tripliciter posse odio haberi: uno modo secundum quod veritas est causaliter, et originaliter in ipsis rebus; et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum; alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum á prosecutione amati. Sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur Job. 22. *Scientiam viarum tuarum nolumus.* Tertio modo habetur odio veritas particularis, tamquam repugnans, prout est in intellectu alterius. Puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. Et secundum hoc dicit August. 10. Confess. c. 23. quod *homines amant veritatem lucentem, odiunt eam redarguentem.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Non enim est eadem ratio de bono et vero, ut dictum est. Ad probationem dicitur, quod licet bonum, et verum convertantur secundum rem, ratione tamen differunt.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod cognoscere veritatem secundum se, est amabile, propter quod dicit Augustinus quod *amant eam lucentem*, sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, in quantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad 3. Dicitur ad minorem et ad ejus probationem, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Pro negativa.=Videtur quod odium non possit esse alicujus in universali.

1. Passio appetitus sensitivi non potest esse de aliquo in universali. Sed odium est passio appetitus sensitivi, ut dictum est. Ergo odium non potest esse de aliquo in universali.

Maior prob., quia sensus, ex cujus apprehensione movetur appetitus sensitivus non potest apprehendere universale.

2. Id quod odio habetur, importat dissonantiam. Sed universale non potest importare dissonantiam. Ergo universale non potest odio haberi.

Maior, quia odium causatur ex aliqua dissonantia.

Minor. De cujus ratione est communitas, non potest importare dissonantiam. Sed de ratione universalis est communitas. Ergo universale non potest importare dissonantiam.

Maior hujus, quia dissonantia communitati repugnat.

3. Quod est solum in mente, non potest odio haberi. Sed universale est solum in mente. Ergo universale non potest odio haberi.

Maior, quia objectum odii est malum, quod non est in mente, sed in rebus, ut dicitur 6. Metaph. tex. 8.

Minor, quia mens est quæ abstrahit universalia á singularibus, et non appetitus sensitivus, in quo est odium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil 2. Rhet. c. 4. ponens differentiam inter iram, et odium, dicit: *ira semper fit inter singularia: odium autem etiam ad genera: furem enim odit, et calumniatorem unusquisque.*

Determinatio.

1.° *Distinctio.* De universali dupliciter loqui contingit; uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis: alio modo ut dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur. Alia enim est consideratio hominis ut subest intentioni, scilicet ut est species, et alia secundum quod

est homo, scilicet prout est animal rationale.

2.ª *Distinctio*. Odium dupliciter consideratur; uno modo, prout est in appetitu sensitivo; alio modo prout est in appetitu intellectivo, ut superius quæst. 26. explicatum est.

1.ª Conclusio. Universale primo modo acceptum, scilicet prout subest intentioni universalitatis, non potest odio haberi, odio pertinente ad appetitum sensitivum.

Prob. Nulla potentia sensitivæ partis neque apprehensiva, neque appetitiva potest ferri in universale secundum quod subest intentioni. Ergo universale secundum quod subest intentioni, non potest secundum appetitum sensitivum odio haberi.

Antec., quia universale sic acceptum fit per abstractionem á materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva.

Conseq. ex eo manifesta est, quia passio non est nisi respectu eorum, quæ possunt apprehendi per vim sensitivam, et objici appetitui sensitivo.

2.ª Conclusio. Odium sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali, secundum quod universale dicitur de natura rei.

Hæc concl. supponit unum. Unde prob. primo hoc quod supponit, deinde prob. ipsa conclusio.

Id quod conclusio supponit, est quod potentia sensitiva, tum apprehensiva tum appetitiva, possit ferri in aliquid universale sic acceptum. Quod ostenditur verum in uno particulari sensu. Nam dicimus quod objectum visus est color, secundum genus; non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia quod color sit cognoscibilis á visu, non convenit colori, in quantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter et secundum suam naturam, et hoc est etiam in quolibet alio sensu, respectu sui objecti.

Prob. conclusio. Quod ex natura communi adversatur animali potest secundum naturam communem, odio haberi, odio quod est passio sensitivi appetitus. Sed aliquid ex sua natura communi adversatur alicui animali: ut est lupus qui non ut hic lupus solum, sed secundum suam naturam lupinam ovi adversatur. Ergo aliquis potest odio habere universale secundum naturam.

Et hoc signum est quia ovis odit lupum generaliter.

Secundo prob. conclusio. Ex differentia quæ est inter iram et odium. Ira enim est semper ad aliquid particulare; et ratio est, quia ira causatur ex actu lædentis, et quia actus semper sunt singularium, ideo ira fertur solum ad ipsum lædentem, per cujus actum quis læditur. Odium vero quod non causatur ex aliquo actu lædentis, sed ex hoc quod aliquid secundum naturam est inconveniens, et repugnans, ideo potest esse ad aliqid in genere; et hoc est quod Phil. dicit in sententia inducta in argumento pro affirmativa.

3.ª Conclusio. Odium secundum quod est in parte intellectiva, potest esse respectu universalis utroque modo accepti.

Prob. Quod consequitur apprehensionem universalem intellectus, potest esse de universali utroque modo sumpto. Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, consequitur universalem apprehensionem intellectus. Ergo potest esse de re, tum secundum suam naturam tum ut subest intentioni.

Maior est manifesta, quia universale utroque modo, ad apprehensionem universalem intellectus pertinet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior de universali secundo modo accepto. Ad probationem dicitur, quod sensus non apprehendit universale, prout est universale; apprehendit tamen aliquid, cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad 2. Negatur minor. Aliquod enim universale potest importare repugnan-

tiam ad aliquam aliam naturam. Ad probationem dicitur ad maiorem, quod aliquid importare communitatem, potest dupliciter intelligi: uno modo ita quod sit commune ad omnia: sicut sunt ens verum, et his similia; et hæc non possunt in communi odio haberi, ut dictum est, ut sic: alio modo quod importent communitatem respectu aliquorum, puta natura lupi importat communitatem ad omnes lupos. Et hæc communitas non habet disonantiam, nec est causa odii, respectu eorum, ad quæ est communis, potest tamen esse dissonans, et causa odii respectu alicujus alterius naturæ. Sicut natura lupi, quia est communis omnibus lupis, non est dissonans á lupis, nec causa odii inter eos. Sed est dissonans á natura ovina, et est ratio odii ejus ad ipsam.

Ad 3. Dicitur quod universale sumitur dupliciter: uno modo pro natura quæ denominatur universalis; alio modo pro ipsa natura, ut substat intentioni universalitatis. Sicut animal potest sumi pro natura animalitatis secundum se, et pro natura animalitatis, ut substat intentioni generis, ut in corpore dictum est. Tunc ad minorem dicitur, quod si sumatur universale pro ipsa natura, secundum quod substat intentioni universalitatis, est vera, et conceditur totum argumentum, quod concludit solum, quod universale ut substat intentioni universalitatis, non potest odio haberi, utpote quod non potest esse objectum appetitus sensitivi. Si vero sumatur universale pro ipsa natura secundum se falsa est maior: potest enim natura ipsa universalis, secundum se accepta esse objectum apprehensionis, et appetitus sensitivi. Ad probationem vero dicitur, quod probat, universale secundum quod substat intentioni, non posse esse objectum appetitus sensitivi, non autem quod ipsa res non possit ad partem sensitivam pertinere.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 29.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod malum est objectum odii. Ut Rom. 12. *Odientes malum, adhærentes bono*, scilicet amando ipsum. Item Sap. 12. *Odibilia tibi opera faciebant*, idest mala opera. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Aug. insinuatum, quod amor est causa odii. A Divo Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Rom. 13. *Plenitudo legis est dilectio.* Quomodo autem id ex tali dicto moveatur, vide *q.* 27. *artic.* 4. *appen.* Item per hoc, quod dicitur Ps. 118. " Dilexi mandata tua super aurum, et topazion : Propterea omnem viam iniquam odio habui. » Ecce, quod odium et nascitur ex amore ; et quomodo, scilicet ex amore unius rei, puta mandatorum divinorum, nascitur odium contrarii, puta omnis viæ iniquæ. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis, et Dion. insinuatum fuisse, quod amor est fortior, quam odium. A Dion. quidem, ut deducitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Matth. 5. " Diligite inimicos vestros. » Item per ly " si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitit, potum da illi,» Rom. 12. Ac si utriboque clarius dicatur : Facite, quod amor vester erga inimicos sit fortior, quam odium inimicorum contra vos. Cum ergo Deus, ut qui sit naturæ institutor, præceptis suis naturam rerum non destruat, sed ostendat, relinquitur, quod per dictum præcedens subindicet, quod amor secundum naturam suam (hoc intendebat conclusio in ly *simpliciter*) est fortior, quam sit odium *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis etc.

Ex art. 4. habes *primo :* quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas,

merito fuisse á scripturis insinuatum, quod aliquis odit, et non odit seipsum. Quod odiat, ut Joan 10. " qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam. » Hoc est, secundum Beatum Cyrillum in homil, " Qui non cedit ei, nec obsequitur ei noxia concupiscenti, et divinis præceptis contraria. » Odit ergo se opposito modo ad illum, de quo Psalm. loquitur, ut *in argum.* 1. Nam, sicut ille odibat se, in quantum non æstimabat, principalem partem sui esse rationalem, ac propterea ipsam utilia suadentem respuebat, sensitivæ, quam principalem putabat, adhærendo: ita iste odit se, in quantum non æstimat, principalem partem sui esse sensitivam, sed rationalem, ac ideo sensitivam noxia suggerentem cum indignatione repellit, rationali consentiendo. Quod autem aliquis non odiat seipsum, insinuatur Ephe. 5. " Nemo umquam carnem suam odio habuit. » Vide ibi super Apostolum sanctum hunc doctorem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 5. habes *primo* : quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod veritatem aliquis odio habere potest. Ut Joa. 7. " Quid me quæritis interficere, hominem. qui vera locutus sum vobis? » Ecce: quod veritatem in tantum odibant, ut et Christum ideo interficere quærerent, sicut et postea interfecerunt : quia eis vera, scilicet errores eorum increpando, etç. dicebat. Vide corollarium *secundum* ante argumenta. Item 1. Reg. 20. " Iratus est Saul contra Jonatham » excusantem pro veritate Davidem. Item 3. Reg. 22. " Ego odi eum ; quia numquam prophetat mihi bonum, sed malum. » Hoc est: quia Micheas propheta Domini prophetabat veritatem ipsi regi Achab. Item passim leguntur prophetæ á malis ho minibus infestati pro eo, quod veritatem anunciabant. Item *Joan.* 9. Maledixerunt Pharisæi cæco nato, eumque extra synagogam ejecerunt: quia veritatem et de miraculo, et de illis, et de Christo constantissime confitebatur. Item per hoc, quod multos, et magnos habuit adversarios Apostolus pro verbis veritatis, quæ hominibus pro salute ipsorum loquebatur. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in sensu vero intelligas, merito á scripturis, et Philosopho insinuatum fuisse; quod odium est alicujus in universali, idest quod odiri potest aliquod commune, sive aliqua communitas, secundum quod exponitur in ad *secundum*. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem, ut Psal. 25. *odivi Ecclesiam malignantium*. Et Psal. 118 *Iniquos odio habui*. Ecclesia enim secundum nomen est communitas quædam, seu quoddam commune, seu (quod in idem redit) est aliquod in universali: similiter dic de ly *iniquos*. Ac si ergo dixisset : odivi communitatem, sive cætum malignantium, et iniquos generaliter omnes, quod, scholastice loquendo, est odium cadere super aliquid in universali, ut diximus. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA,

DE CONCUPISCENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de concupiscentia: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.

Secundo, utrum concupiscentia sit passio specialis.

Tertio, utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales.

Quarto, utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS I.

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

Pro negativa. — Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo.

1. Est quædam concupiscentia sapientiæ, secundum quod dicitur Sapient. 6. *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

Conseq. prob., quia appetitus sensitivus non potest ferri ad sapientiam.

2. Desiderium mandatorum Dei est quædam concupiscentia. Sed in appetitu sensitivo non est desiderium mandatorum Dei. Ergo in solo appetitu sensitivo non est concupiscentia.

Maior, quia dicitur in Psalm. 118. *Concupivit anima mea, desiderare justificationes tuas.*

Minor, quia Rom. 7. dicitur: *non habitat in carne mea bonum.*

3. Cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ et non solum in appetitu sensitivo.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damasc. dicit lib. 2. orth. fidei c. 12. quod *irrationale obediens, et persuasibile ratione dividitur in concupiscentiam, et iram, hæc autem est irrationalis animæ pars passiva et appetitiva.* Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Determinatio.

CONCLUSIO. Concupiscentia proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur.

Quæ conclusio declaratur. Deinde probatur.

Declaratur inquam quoad illum terminum (proprie loquendo,) pro quo est sciendum quod ut Phil. dicit 1. Rheto. cap. 11. *Concupiscentia est appetitus delectabilis.* Delectatio autem est duplex, ut infra dicetur quæst. sequenti, art. 3. et 4. Una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis. Alia quæ est in bono secundum sensum; prima delectatio est animæ tantum; secunda vero est totius conjuncti; quia sensus est virtus in organo corporeo. Appetitus primæ delectationis non proprie debet dici concupiscentia, sed potius simplex motus animæ in objectum delectabile, et si aliquando dicitur concupiscentia, hoc est rationibus dicendis in responsione ad primum. Appetitus vero delectationis, quæ est secundum sensum, quæ est animæ, et corpori communis proprie concupiscentia appellatur, ut ipsum nomen sonat. Concupiscere enim est quasi simul capere, scilicet tum animæ tum corporis. De concupiscentia igitur proprie est sermo in conclusione, quæ sic probatur.

Actus qui habet pro objecto delectabile secundum sensum, est in solo appetitu sensitivo. Sed concupiscentia proprie accepta est actus, cujus objectum est bonum delectabile secundum sensum, ut dictum est. Ergo concupiscentia proprie dicta est in solo appetitu sensitivo, scilicet in vi concupiscibili quam et denominat, ut patet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. Quod appetitus sapientiæ, vel aliorum bonorum spiritualium non est concupiscentia, utpote qui est solius animæ, sed est simplex motus voluntatis in bonum spirituale. Interdum tamen nominatur concupiscentia etiam in scriptura propter duo, scilicet vel propter similitudinem quamdam, quatenus scilicet tam appetitus intellectivus, quam sensitivus fertur in bonum delectabile; vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus, suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in Psal. 83. dicitur. *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad 2. Dicitur ad maiorem quod desiderium magis pertinere potest (proprie loquendo) non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem; non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed sim-

plicem motum in rem desideratam.

Ad 3. Dicitur ad antec. Quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem: sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem. Unde negatur consequentia.

ARTICULUS II.

Utrum concupiscentia sit passio specialis.

Pro negativa.=Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis.

1. Concupiscentia non distinguitur á concupiscibili. Ergo concupiscentia non est specialis passio.

Antec. prob. Illa quorum idem est objectum, non distinguuntur. Sed concupiscibilis et concupiscentiæ est idem objectum. Ergo concupiscibilis et concupiscentia non distinguuntur.

Minor, quia utriusque objectum est delectabile secundum sensum.

2. Passio quæ est idem amori, non est specialis. Sed concupiscentia est idem amori. Ergo concupiscentia non est specialis passio.

Maior prob., quia passiones speciales ad invicem distinguuntur.

Minor, quia Aug. dicit lib. 82. Qq. q. 33. quod *cupiditas est amor rerum transeuntium.*

3. Passio cui in concupiscibili non opponitur aliqua passio specialis, non est passio specialis. Sed concupiscentiæ nulla opponitur specialis passio in concupiscibili. Ergo concupiscentia non est specialis passio.

Maior, quia cuilibet passioni concupiscibilis, opponitur aliqua passio specialis pertinens ad vim concupiscibilem, ut dictum est quæst. 23.

Minor, quia Damas. lib. 2. orth. fid. c. 12. dicit quod *bonum expectatum, concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiam; similiter expectatum malum, timorem, præsens vero tristitiam;* ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ, qui timor non est in concupiscibili, sed in irascibili.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis: et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tamquam passio specialis.

Determinatio.

Conclusio. Concupiscentia est passio differens specie ab aliis duabus passionibus concupiscibilis, scilicet ab amore et delectatione. Sed concupiscere hoc, vel illud, facit concupiscentias diversas secundum numerum tantum.

Prob. Quoad primam partem. Passio cujus objectum est differens ab objecto aliarum passionum per diversitatem virtutis agendi, est passio specialis, specie differens ab aliis passionibus. Sed concupiscentia est passio, cujus objectum differt ab objecto aliarum passionum concupiscibilis, scilicet ab objecto amoris et delectationis, secundum diversitatem virtutis agendi. Ergo concupiscentia est specialis passio, specie differens ab amore et delectione.

Maior manifestatur, et simul probatur secunda pars conclusionis.

Pro quo est sciendum, quod objectum concupiscibilis est bonum sensibile communiter acceptum. Unde diversitas passionum concupiscibilis desumenda est ex distinctione boni sensibilis, et secundum ejus diversas differentias diversæ passiones constituuntur. Potest autem objectum hoc distingui dupliciter. Uno modo secundum diversitatem naturæ ipsius: puta si distinguatur bonum sensibile in cibum, potum, vestimenta venerea etc. erit hæc distinctio boni sensibilis materialiter. Alio modo formali-

ter, scilicet secundum diversitatem modi agendi in ipsam potentiam. Ut si dicatur quod alia est virtus agendi boni sensibilis secundum se, alia quando est distans, et alia quando est præsens.

Diversitas boni sensibilis, quæ attenditur tantum secundum naturam, non facit diversitatem actuum, sive passionum concupiscibilis, nisi secundum numerum, et hoc dicitur in secunda parte conclusionis, scilicet quod concupiscere hoc, vel illud, puta cibum, potum, voluptates, non sunt diversæ passiones, sed sunt diversi actus ejusdem passionis, numero solo differentes. Sed diversitas boni sensibilis secundum diversitatem virtutis agendi. est quasi differentia formalis, continuens diversitatem passionum specificam. Unde quia alia est virtus boni sensibilis, secundum se considerati, prout abstrahit á præsenti, et absenti, agendi in concupiscibili; et alia quatenus est absens; ideo alia est passio, quæ est de bono sensibili secundum se, alia quæ est de bono sensibili absenti, et alia de præsenti. Bonum enim sensibile secundum se, habet ut sibi adaptet, et quodammodo sibi conformet appetitum, et secundum hoc de bono sensibili est passio prima, quæ dicitur amor. Secundum quod est absens, movet appetitum ad seipsum, et sic causat desiderium. Quatenus vero est præsens quietat appetitum per delectationem. Bonum igitur sensibile, ut sic, causat amorem, bonum sensibile absens causat desiderium, et bonum sensibile præsens causat delectationem, et sic patet minor, quæ erat manifestanda, et conclusio, quoad ambas suas partes.

Sed probatio secundæ partis formata hæc est. Actus, qui distinguuntur tantum ex distinctione materiali objectorum, solo numero distinguuntur. Sed concupiscere hoc vel illud, sunt actus distincti tantum ex diversitate materiali objectorum. Ergo concupiscere hoc, vel illud bonum sensibile, tantum numero, secundum naturam distinguitur, licet hujusmodi actus in genere moris, etiam genere possit diversificari. Præmissæ ex dictis patent.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negat. antec. Ad probationem negatur minor. Ad cujus probationem dicitur quod bonum delectabile, non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis: sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ. Hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis, quæ respicit particularia.

Ad 2. Negatur minor. Ad cujus probationem dicitur dupliciter. Primo quod illa prædicatio, scilicet, cupiditas est amor, est per causam, non per essentiam: non enim cupiditas est amor secundum essentiam, sed est effectus amoris. Secundo quod August. accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se, et amorem, et spem.

Ad 3. Neg. minor, et ad probationem dicitur, quod opponitur ei aliqua passio, sed illa est innominata, et loco eius aliquando ponitur timor. Et ratio est quia talis passio innominata est mali absentis, sicut concupiscentia est boni absentis, ideo nominatur timor, qui est mali absentis. Sicut etiam loco cupiditatis aliquando ponitur nomen spei, quæ etiam est de bono absenti arduo.

ARTICULUS III.

Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales.

Pro negativa. = Videtur quod concupiscentiarum non sint aliquæ naturales, et aliquæ non naturales.

1. Passio, quæ est in appetitu animali, non potest esse naturalis. Sed concupiscentia est in appetitu animali, ut dictum est. Ergo concupiscentia non est naturalis.

Maior, quia appetitus naturalis dividitur contra appetitum animalem.

2. Si quæ sunt passiones naturales, et non naturales, non possunt differre nisi secundum numerum. Ergo non sunt dividendæ passiones in naturales, et non naturales.

Conseq. prob., quia divisio, quæ est secundum numerum, non cadit sub arte.

Antec. Diversitas materialis est secundum numerum, non secundum speciem. Sed diversitas concupiscentiæ naturalis á non naturali, est materialis. Ergo est solum secundum numerum.

Minor hujus, quia hujusmodi diversitas est ex diversitate objectorum concupiscibilium, quæ est materialis, et secundum numerum tantum.

3. Si in homine est aliqua concupiscentia non naturalis. Ergo talis concupiscentia est rationalis. Sed hoc est falsum. Ergo et id ex quo sequitur.

Conseq. prob., quia ratio contra naturam dividitur, ut dicitur in 2. Physi. Ergo si ponitur in homine passio non naturalis, non poterit esse nisi rationalis.

Falsitas consequentis prob., quia cum concupiscentia sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 3. Eth. c. 11. et in 1. Rhet. cap. 11. ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

Determinatio.

Conclusio. Concupiscentiarum quædam sunt naturales, et quædam non naturales.

Declaratur et probatur. Sciendum igitur est quod distinctio concupiscentiæ ex ejus objecto est petenda, ut dictum est. Objectum autem concupiscentiæ est bonum delectabile. Concupiscentia enim est appetitus boni delectabilis. Unde secundum distinctionem boni delectabilis, sunt distinguendæ concupiscentiæ. Dupliciter autem aliquid est delectabile; uno modo quia est conveniens naturæ animalis: sicut cibus, et potus, et alia hujusmodi; alio modo dicitur esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem: sicut cum aliquis apprehendit aliquid, puta dignitates, honores, scientias, et hujusmodi ut bonum conveniens, secundum judicium rationis; hæc enim non appetuntur quasi sint spectantia ad naturam, sed quia ratio ea judicat bona et convenientia. Appetitus igitur delectabilis, quod secundum se est conveniens naturæ, dicitur appetitus naturalis, quia est de convenientibus naturæ ut sic. Appetitus vero quo concupiscimus ea, quæ sunt bona, et ex eo quod ratio ita ipsa apprehendit, scilicet ut convenientia, dicitur appetitus non naturalis et solet appellari cupiditas. Si quis igitur appetat cibum et potum, et his similia, concupiscit concupiscentia naturali, quia hæc sunt convenientia secundum naturam. Si quis vero appetat dignitates, honores, etc. appetit ea appetitu rationali, quia hæc bona sunt, et convenientia secundum apprehensionem rationis.

Differunt autem hæc duo concupiscentiarum genera in hoc, quod concupiscentiæ naturales sunt hominibus, et aliis animalibus communes. Et ratio est, quia tam animalibus, quam hominibus est aliquod bonum delectabile, conveniens eis secundum naturam. Unde Phil. 3. Eth. cap. 11. vocat eas communes, et necessarias. Communes quia omnibus animalibus conveniunt. Necessarias quia sunt naturales. Concupiscentiæ vero non naturales sunt proprie hominum, quorum proprium est cogitare aliquid, ut bonum, et conveniens præter id, quod natura requirit. Unde Phil. 1. Ret. cap. 11. dicit primas concupiscentias esse irrationabiles, secundas vero cum ratione, et quia diversimode ratiocinantur, dicuntur hujusmodi concupiscentiæ secundæ pro-

priæ, et appositæ, id est supernaturales, ut patet 3. Ethic. cap. 11.

Ex quibus sic prob. concl. Quoddam est bonum delectabile conveniens naturæ secundum se, quoddam vero est delectabile secundum apprehensionem rationis. Ergo est quædam concupiscentia naturalis, et quædam secundum rationem.

Conseq. prob., delectabile est objectum concupiscibilis. Unde secundum formalem rationem boni delectabilis sunt assignandæ diversæ species concupiscentiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod licet appetitus naturalis dividatur contra animalem, tamen illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum: et secundum hoc cibus, et potus, quæ appetuntur naturali appetitu, ut sunt necessaria ad naturæ conservationem, possunt etiam appeti appetitu animali, cum apprehenduntur per sensum, ut delectabilia.

Ad 2. Neg. antec. Ad cuius prob. neg. minor. Diversitas enim concupiscentiæ naturalis, á non naturali, non est solum materialis et numeralis, sed est formalis et specifica. Ad cuius prob. dicitur quod hujusmodi objecta considerari possunt dupliciter; uno modo ut res sunt, sive materialiter; alio modo ut objecta motiva sunt, sive formaliter. Si primo modo considerentur, non distinguunt potentias, nec actus potentiarum, nisi materialiter. Si vero considerentur, ut objecta motiva sunt, causant diversitatem specificam potentiarum et actuum. Unde appetere cibum et potum, hunc vel illum, non facit diversitatem concupiscentiæ, nisi numeralem: tamen appetere cibum, prout est necessarius naturæ, vel ut est delectabilis secundum sensum, vel propter aliquem alium finem, facit distinctionem specificam concupiscentiæ. Appetere igitur cibum, ut naturæ necessarium pertinet ad naturalem appetitum. Appetere vero cibum propter delectationem, vel sensualitatem, pertinet ad appetitum non naturalem.

Ad 3. Neg. conseq. Ad probationem dicitur; quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in 1. p. quæst. 78. artic. 4. dictum est. Et secundum hoc etiam concupiscentia, quæ est cum ratione potest ad appetitum sensitivum pertinere, et propter hoc, appetitus sensitivus potest etiam á ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV.

Utrum concupiscentia sit infinita.

Pro negativa.= Videtur quod concupiscentia non sit infinita.

1. Illa passio cujus objectum habet rationem finis, non est infinita. Sed objectum concupiscentiæ habet rationem finis. Ergo concupiscentia non est infinita.

Maior, quia infinitum excludit rationem finis.

Minor, quia objectum concupiscentiæ est bonum, quod habet rationem finis.

2. Passio quæ est boni convenientis, non est infinita. Sed concupiscentia est boni convenientis. Ergo concupiscentia non est infinita.

Maior, quia infinitum utpote improportionatum, non est bonum conveniens.

Minor, quia concupiscentia ex amore procedit.

3. Passio quæ attingit ad ultimum, non est infinita. Sed concupiscentia est pertingens ad ultimum. Ergo concupiscentia non est infinita.

Maior, quia infinita non est pertransire et sic in eis non est pervenire ad ultimum: quod ergo attingit al ultimum non est infinitum.

Minor, quia concupiscenti fit delectatio, per hoc quod pertingit ad ultimum.

Unde si concupiscentia esset infinita, numquam fieret delectatio.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. dicit, 1. Politic. cap. 6. quod *infinito concupiscentiæ existente homines infinita desiderant.*

Determinatio.

Distinctio. Concupiscentia est duplex. Una naturalis: alia non naturalis: de qua distinctione dictum est art. præced.

1.ª Conclusio. Naturalis concupiscentia non potest esse actu infinita.

Probatur. Natura semper intendit aliquid finitum et certum. Sed concupiscentia naturalis est de eo quod intenditur á natura. Ergo concupiscentia naturalis est ad aliquid determinatum et certum, et non infinita.

Patet etiam hæc conclusio á signo: nam numquam homo concupiscit infinitum cibum, vel potum.

2.ª Conclusio. Concupiscentia naturalis contingit esse infinita per successionem, ut scilicet post adeptum cibum, iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit.

Prob., quia hujusmodi corporalia bona cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ, Joan. 4. *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.*

3.ª Conclusio. Concupiscentia non naturalis omnino est infinita.

Prob. Concupiscentia non naturalis sequitur rationem. Ergo concupiscentia non naturalis est infinita.

Antec. patet ex præced. art.

Conseq. prob., quia rationi competit in infinitum procedere, et hoc manifestatur, quia qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere, non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter esse divitem, quantumcumque potest.

Potest alia via responderi huic quæsito, ostendendo idem, scilicet quod quædam concupiscentia est finita, et quædam non est finita, et hoc secundum Phil. 1. Poli. cap. 6.

Distinctio. Pro quo est sciendum, quod concupiscentia est duplex, scilicet concupiscentia finis, et concupiscentia eorum, quæ sunt ad finem.

1.ª Conclusio. Concupiscentia finis est infinita.

Prob. Quod per se concupiscitur, in infinitum concupiscitur. Sed finis per se concupiscitur. Ergo concupiscentia finis est infinita.

Maior. Nam quia sanitas per se concupiscitur, maior sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum. Et iterum quia album per se disgregat visum, magis album magis disgregat, et sic in infinitum.

2.ª Conclusio. Concupiscentia ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur, quæ competit fini.

Manifestatur. Nam qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum infinitam, quatenus eas appetunt, ut finem; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Phil. 1. Polit. c. 6. dicit, et eadem ratio est de aliis concupiscibilibus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1, Dicitur quod si in argumento sermo sit de concupiscentia naturali, juxta primum modum, quo satisfactum est quæsito, dicitur, ipsum concludere concupiscentiam naturalem esse actu finitam, non autem probat non posse esse infinitam in potentia. Unde ad maiorem dicitur quod cujus objectum habet rationem finis, est finitum actu, sed tamen potest in potentia esse infinitum. Ad cujus probationem dicitur, quod finis in actu excludit rationem infiniti in actu, non tamen excludit infinitatem in potentia. Appetitus enim sanitatis est quidem actu finitus, sed potest esse infinitus in

potentia, quatenus potest magis, ac magis concupisci. Si vero sermo sit de concupiscentia non naturaliter dicitur. Concludit enim tunc argumentum, quod quælibet concupiscentia, quæ semel in actu aliquid apprehendit est finita et hoc verum est, quia quælibet actualis concupiscentia est finita, vel quia concupiscit aliquid, quod est actu finitum ut quando quis concupiscit sanitatem, vel divitias sufficientes ad sustentandam vitam vel si concupiscit aliquod infinitum, concupiscit sub ratione finiti, quia sic solum potest cadere sub apprehensione ejus qui concupiscit. Sicut si quis appetat infinitas pecunias, non potest eas appetere, nisi sub ratione finiti, quia ut finitæ solum apprehenduntur. Verum est igitur quod quilibet actus concupiscentiæ, quo concupiscit aliquid simul, actu est finitus; cum hoc tamen stat, quod concupiscentia, ut sic, possit esse infinita, quatenus per infinitos actus potest infinita appetere et concupiscere, secundum quod ratio infinita potest apprehendere; et secundum hæc ad formam argumenti respondendo dicitur concedendo totum, scilicet quod quælibet concupiscentia est finita, qua scilicet concupiscitur aliquod unum simul in actu, sed tamen adhuc remanet infinita, modo dicto.

Ad 2. Negatur minor. Est enim concupiscentia omnis boni aliquo modo convenientis. Ad probationem dicitur, quod concupiscentia sequitur rationem. Unde quando concupiscit bonum, quod est conforme rationi, et ei proportionatum, concupiscit bonum sibi conveniens. Ratio autem est quodammodo infinitæ virtutis in quantum potest infinitum aliquod considerare, ut apparet in additione numerorum, linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi. Nam universale quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, in quantum in potentia continet singularia infinita, et ideo concupiscentia concupiscens tale infinitum, quod rationi est proportionatum, est boni convenientis.

Ad 3. Neg. minor. Concupiscentia enim non semper attingit ad ultimum eorum, quæ tum in actu, tum in potentia concupiscit. Ad prob. dicitur, quod ad hoc, ut aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur, quæ concupiscit, sed quod in quolibet concupito, quod consequitur, delectetur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 30.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Damasceno fuisse insinuatum, quod concupiscentia est in appetitu sensitivo. A Damasceno quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem, ut Dan. 11. " Et erit in concupiscentiis fœminarum. » Item Eccl. 10. " Concupiscentia spadonis devirginavit juvenculam. » Item 2. Petr. 2. " Qui post carnem in concupiscentia immunditiæ ambulant. » His enim omnibus manifeste monstratur sapientibus scholasticis intentum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod concupiscentia est passio specialis potentiæ concupiscibilis, ut Judith. c. 10. " statim captus est in oculis suis Holofernes, et c. 12. Cor Holofernis erat ardens in concupiscentia ejus, et c. 13. Porro Holofernes jacebat in lecto. » Per hæc enim simul juncta ostenditur scholasticis acutis intentum. Nam primo monstratur amor Holofernis, cap. 10. deinde vero concupiscentia ejus, cap. 12. ultim. autem delectatio, quam habere cum Judith intendebat expectando eam in lecto, cap.

13. Concupiscentia igitur, secundum præmissas scripturas, causatur ab amore, et tendit ad delectationem: et consequenter ab his passionibus concupiscibilis, tamquam passio specialis distinguitur, quia nihil causatur á seipso, neque tendit ad seipsum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho, quod concupiscentiarum *quædam* sunt naturales, *quædam* vero non naturales. A Philosopho quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis autem de naturalibus, ut quando Israelitæ petierunt panem, *Exod.* 16. et aquam, *cap.* 17. De non naturalibus vero, ut, quando ex apprehensione sua, non ex natura ciborum, concupierunt, et pro cibo æstimarunt convenientia magis cepe, et allia Ægypti, quam manna é cœlo habitum, *Exod.* 11. concupiscentia enim naturali totum contrarium fieri debebat (ut patet) et consequenter ista concupiscentia, tamquam pervertens ordinem naturæ, non immerito dicenda videtur concupiscentia non naturalis. Insinuatur item concupiscentia utraque Rom. 1. per ly " fœminæ eorum immutaverunt naturalem usum in usum contra naturam, similiter et masculi, relicto naturali usu fœminæ, exarserunt desideriis suis in invicem. » Per hæc enim tum in genere alimentativo, tum in genere venereo dicta, si scholastice loquantur, scripturæ dicunt: Concupiscentiarum aliæ naturales sunt, aliæ non naturales. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito fuisse á scripturis, et Philosopho insinuatum; quod concupiscentia potest esse infinita. A Philosopho quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Dominus locuturus contra pharisæorum concupiscentiam circa divitias; voluit, in exemplum concupiscentiæ talis proponi hydropicum, *Luc.* 14. super quo facto dicit Beda in homil. " hydropisis morbus est humor aquosus, propriumque hydropici est, quanto magis abundat humore inordinato, tanto amplius sitire ; et ideo recte comparatur diviti hic avaro; qui, quanto est copiosior divitiis, quibus non bene utitur, tanto ardentius talia concupiscit. » Item per hoc, quod propter concupiscentiam gulositatis quorumdam dicitur Isai. 56. " Canes impudentissimi nescierunt saturitatem. » Hoc est: Illorum hominum gulæ vitio nimis laborantium, qui hic canes ideo appellantur, concupiscentia est irascibilis. *Secundo* vides : quomodo etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA PRIMA,

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de delectatione et tristitia.

Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor. Primo de ipsa delectatione secundum se. Secundo de causis delectationis. Tertio de effectibus ejus. Quarto de bonitate, et malitia ipsius.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum delectatio sit passio.
Secundo, utrum sit in tempore.
Tertio, utrum differat á gaudio.
Quarto, utrum sit in appetitu intellectivo.
Quinto de comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris.
Sexto de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem.
Septimo, utrum sit aliqua delectatio non naturalis.
Octavo, utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS I.

Utrum delectatio sit passio.

Videtur quod delectatio non sit passio.

1. Operatio non est passio. Sed delectatio est operatio, ut Phil. dicit in 7. et 10. Ethic. c. 12. Ergo delectatio non est passio.

Maior, quia Damasc. in 2. lib. orth. fid. c. 22. distinguit operationem á delectatione, dicens quod *operatio est motus, qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam.*

2. Passio consistit in moveri. Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse. Ergo delectatio non est passio.

Maior, quia pati est moveri, ut dicitur, 3. Physic. tex. 28.

Minor, quia delectatio causatur ex bono jam adepto.

3. Quod consistit in quadam perfectione, non est passio. Sed delectatio consistit in quadam perfectione, scilicet delectati. Ergo delectatio non est passio.

Maior, quia perfici non est pati, nec alterari, ut dicitur in 7. Physic.

Minor, quia delectatio perficit opus, ut dicitur 10. Ethic. cap. 4.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 14. de civit. Dei cap. 6. ponit delectationem sive gaudium, vel lætitiam inter alias passiones animæ.

Determinatio.

Conclusio. Delectatio est passio animæ.

Prob. Motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, ut dictum est. Sed delectatio est motus appetitus sensitivi. Ergo delectatio est passio.

Minor. Affectio quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Sed delectatio est affectio ex apprehensione sensitiva procedens. Ergo delectatio est motus appetitus sensitivi.

Minor, hujus simul cum minori præcedenti probatur ex definitione quam tradit Phil. de delectatione in 1. Rhet. c. 10. dicens quod *delectatio est quidam motus animæ, et constitutio tota simul, et sensibilis in naturam existentem.*

Ad cujus definitionis intellectum est sciendum quod res naturales cognitione carentes, et insensibiles, in consecutione suarum perfectionum in aliquo conveniunt cum animalibus, et in aliquo differunt. Conveniunt in duobus: primum est quod sicut res naturales consequuntur suas naturales perfectiones, ita animalia suas animales perfectiones. Sicut enim grave consequitur locum deorsum, ad quem inclinatur ex sua natura, sic animal consequitur sanitatem, et alias perfectiones ad se pertinentes; alterum in quo conveniunt, est quod sicut in consequutione naturalium perfectionum, ipsum moveri ad perfectionem, non est totum simul tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul: ita est in consequutione perfectionum, quæ pertinent ad ipsum animal. Generatio enim prout includit prævias alterationes, non est simul, sed successiva, et in tempore, sicut etiam motus; tamen ultimus terminus utriusque est totus simul.

Differunt autem animalia, et res naturales, quando consequuntur suas perfectiones in uno, et est, quod res naturales non sentiunt, quando constituuntur in id, quod convenit eis secundum naturam: quando enim lapis constituitur in loco deorsum, hoc non sentit. Animalia vero hoc sentiunt; quando enim animal consequitur sanitatem, cibum, et similia sentiunt, et ex isto sensu, sive sensatione causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, qui motus dicitur delectatio.

Ex quibus facile erit haberi intellectum præfatæ definitionis. Ponuntur enim in hac definitione delectationis quatuor particulæ; prima quod sit motus animæ, et per hanc particulam ponitur delectatio in suo genere; oportet enim ut delectationem præcedat motus, quo perfectibile ad perfectionem movetur; secunda est (constitutio in existentem naturam,) per quam manifestatur causa delectationis, scilicet præsentialitas boni, et perfectionis, ad quam res per motum pervenit; et sensus est quod delectatio præsupponit quidem motum, sed tamen

non fit, nisi ipsa perfectio rei sit in ipsam naturam existentem. Delectatur enim homo non in acquisitione sanitatis, sed quando sanitas inexistit homini; tertia particula est (simul tota,) per quam ostenditur quod delectatio non consistit in ipso moveri ad perfectionem, sed in motum esse. Non enim delectatio est generari et moveri, sed motum esse prout scilicet perfectibile est in termino motus. Et per has particulas adhuc non separatur delectatio acquisitione perfectionum rerum pure naturalium. Consecutio enim loci deorsum præsupponit motum, fit in termino motus, et quando locus deorsum inexistit gravi. Unde omnes hæ particulæ tenent locum generis delectationis; et propter hoc ponitur ultima particula, scilicet (sensibilis,) per quam distinguitur delectatio á motu, quo res naturales suas perfectiones consequuntur. Quia delectatio fit per hoc quod perfectio acquisita sentitur, et cognoscitur: perfectiones vero naturales á rebus naturalibus non sentiuntur, nec cognoscuntur.

Ex hac igitur definitione sic intellecta remanent probatæ ambæ minores adductæ in probatione conclusionis, scilicet quod delectatio sit motus animæ, et quod sit ex apprehensione sensus, et per consequens quod delectatio sit passio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod quando dicitur, quod delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, quasi ipsa operatio sit ipsa essentia delectationis, sicut rationale est essentia hominis: sed est prædicatio per causam et sensus est quod operatio est causa delectationis. Operatio enim naturalis non impedita est perfectio secunda; prima enim est forma, per quam fit res in actu primo. Operatio vero est perfectio, per quam res fit in actu secundo; et ideo quando constituitur animal in propria operatione connaturali, et non impedita, ex tali operatione, sequitur delectatio, quæ consistit in perfetum esse, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur quod in animali duplex motus considerari potest respectu finis; unus est per hoc quod apprehenditur finis, et representatur appetitui sub ratione boni, et tunc appetitus movetur, quatenus patitur ab appetibili bono, et delectatur, licet non perfecte; alter motus est secundum executionem, quando scilicet actu movetur ad realem consequutionem finis, et iste motus pertinet ad potentias executivas. Quando vero jam qui ad finem movetur, consequitur finem secundum rem, in esse natura cessat quidem motus, qui erat secundum executionem, et pertinens ad executionem: tamen non cessat motus appetitus ab appetibili, immo perfectior fit. Si enim res apprehensa solum agebat in appetitum, multo magis agit in ipsum, quando est ei præsens secundum suum esse naturæ: et ex hujusmodi actione appetibilis, jam in actu habiti, sequitur delectatio, ut supradictum est in corpore Ad formam igitur argumenti, dicitur ad minorem, quod delectatio non consistit in motu, qui est secundum executionem sed in moveri, quod est ex appetibili in appetitum, et hoc moveri remanet perfectius cum bono acquisito. Delectatio igitur est ex ipso moveri appetitus ab appetibili.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis, et in malum tendentibus, sicut sunt ægritudines corporales, et tristitia, et timor in anima: tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est, et secundum hoc delectatio dicitur passio.

ARTICULUS II.

Utrum delectatio sit in tempore.

Pro affirmativa.=Videtur quod delectatio sit in tempore.

1. Motus est in tempore. Delectatio

est quidam motus, ut dictum est art. præced. Ergo delectatio est in tempore.

2. Diuturnum et morosum est in tempore. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectationes sunt in tempore.

3. Aliquæ passiones animæ sunt in tempore. Ergo et delectatio est in tempore.

Conseq. prob., quia omnes passiones animæ sunt unius generis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. dicit 10. Ethic. c. 4. quod *secundum nullum tempus accipiet quis delectationem.*

Determinatio.

Distinctio. Aliquid contingit esse in tempore dupliciter; uno modo secundum se; alio modo per aliud et quasi per accidens: illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens, sicut sunt motus, quies, locutio, et alia hujusmodi; illa vero dicuntur esse in tempore secundum aliud, et non per se, de quorum ratione, licet non sit aliqua successio, tamen alicui successivo subjacent, sicut esse hominem, de sui ratione non habet successionem (non enim est motus, sed terminus motus, vel mutationis, scilicet generationis ipsius;) sed tamen quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc hominem esse, est in tempore.

1.ª Conclusio. Delectatio secundum se non est in tempore.

Prob. Quod est in termino motus, non est per se in tempore. Sed delectatio est quasi in termino motus scilicet in bono jam adepto, ut dictum est artic. præced. Ergo delectatio secundum se non est in tempore.

2.ª Conclusio. Delectatio quæ est de bono, quod subjacet transmutationi, est in tempore per accidens.

Prob. Bonum quod subjacet transmutationi, est in tempore. Ergo delectatio quæ est de hujusmodi bono, erit in tempore per accidens, id est per ipsum bonum, quod transmutationi subjacet.

3.ª Conclusio. Delectatio quæ est de bono omnino intransmutabili, non est in tempore, nec per se, nec per accidens.

Hæc conclusio ex dictis manifestissima est. Nam cum non sit delectatio secundum se in tempore, sed solum per aliud, scilicet ratione boni, quod transmutationi subjacet, si bonum in quo est delectatio, est omnino intransmutabile, evidenter apparet quod delectatio quæ in hujusmodi intransmutabili bono invenitur, nullo modo temporanea erit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Respondetur, quod motus dicitur dupliciter. Uno modo, qui est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia inquantum hujusmodi, ut diffinitur 3. Physic. et talis motus est successivus continuus. Alius motus est actus perfecti, idest existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Tunc ad maiorem dicitur, quod motus qui est actus imperfecti, est in tempore; non autem qui est actus perfecti et existentis in actu. Ad minoremvero dicitur, quod delectatio est motus qui est actus perfecti.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod diuturnum et morosum per se, est in tempore per se; diuturnum vero et morosum solum per accidens, est in tempore per accidens. Tunc ad minorem dicitur, quod delectatio est morosa solum per accidens, ut dictum est in corpore.

Ad 3. Negatur consequentia. Non est enim eadem ratio de delectatione, et aliis animæ passionibus, quoad hoc. Nam aliæ passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio. Unde plus habent de ratione motus, qui est actus imperfecti, et sic sunt in tempore. Ad probationem dicitur, quod licet omnes passiones sint ejusdem generis, ta-

men specie differunt, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum delectatio differat á gaudio.

Pro negativa =Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio.

1. Passiones, quarum idem est objectum, sunt idem. Sed gaudii et delectationis est idem objectum, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium et delectatio sunt omnino idem.

2. Ea, quæ terminant eumdem motum, sunt idem. Sed gaudium et delectatio terminant eumdem motum. Ergo gaudium est idem quod delectatio.

Maior probatur, quia idem motus non terminatur ad duos terminos.

Minor, quia concupiscentia terminatur ad gaudium et delectationem.

3. Si gaudium est aliud á delectatione, videtur quod pari ratione, et lætitia, et exultatio et jucunditas significent aliquid aliud á delectatione, et sic erunt omnes diversæ passiones. Sed hoc videtur esse falsum. Ergo gaudium non differt á delectatione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea, quorum unum potest inveniri in aliquo, in quo non invenitur aliud, differunt adinvicem. Sed gaudium et delectatio sic se habent, quod in aliquibus invenitur delectatio, in quibus non invenitur gaudium. Ergo delectatio non est idem quod gaudium.

Minor probatur, quia in brutis animalibus invenitur quidem delectatio, non tamen dicimus in eis esse gaudium.

Determinatio.

Conclusio. Gaudium non est omnino idem quod delectatio, sed est quædam ejus species.

Primo probatur authoritate Avicennæ, dicentis in suo libro de anima, quod gaudium est quædam species delectationis.

Secundo probatur ratione. Ea quæ sic se habent, quod unum universaliter prædicatur de altero, et non é converso, non sunt omnino idem, sed differunt sicut genus et species. Sed gaudium et delectatio sic se habent, quod delectio prædicatur universaliter de gaudio, ita ut vere possit dici, quod omne gaudium est delectatio, et non é converso, quod omnis delectatio sit gaudim. Ergo gaudium et delectatio non sunt omnino idem, sed gaudium est quædam species delectationis.

Maior est manifesta: ex se: quia enim animal et homo sic se habent, quod animal universaliter prædicatur de homine, et non é converso; non sunt omnino idem animal et homo, sed homo est species animalis.

Minor manifestatur, pro quo est considerandum, quod sicut concupiscentiæ sunt in duplici differentia, scilicet naturales et non naturales, quemadmodum dictum est in quæstione præcedenti, articulo 3; ita etiam sunt quædam delectationes naturales, et quædam non naturales. Vel (sicut Damascenus libro 2. orthodoxæ fidei, capite 12. et Gregorius libro 4. capite 22. dicunt) sunt delectationes quædam corporales, et quædam animales. Ratio autem ponendi hoc duplex genus delectionum, est quia delectamur, tum in his quæ naturaliter concupiscimus, postquam ea adepti fuerimus, et etiam in his quæ secundum apprehensionem rationis concupiscimus. Sicut non solum delectamur de acquisita sanitate, cibis, et similibus; sed etiam de honoribus, dignitatibus, etc. Per hoc igitur differunt gaudium et delectatio, quod delectatio est de his quæ naturaliter concupiscimus, et de his quæ concupiscimus ratione: delectamur enim de utrisque, ut dictum est, non solum nos homines; sed bruta delectantur in acquisitione boni naturalis delectabilis. Gaudium vero non est de naturaliter concupitis, ut naturaliter sunt concupita; sed solum de his quæ sunt concupita per apprehensionem rationis; et propter hoc brutis attribuitur delectatio, et

non gaudium. Unde delectatio in plus se habet quam gaudium: et ex hoc patet quod omne gaudium est delectatio, sed non omnis delectatio est gaudium.

Est tamen sciendum, quod homo non solum gaudet de his, quæ concupiscit secundum rationem, sed etiam de naturalibus; sed hoc est, quia ea quæ concupiscit naturaliter, potest etiam concupiscere ratione, et quatenus naturalia concupiscit per rationem, de ipsis gaudet: homo enim per rationalem appetitum appetit etiam sanitatem et cibum, quæ pertinent ad naturam, et secundum quod ea sic appetit, in his delectatur. Unde in homine de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium, quamvis non semper sic sit de facto: aliquando enim homo de aliquo delectatur secundum corpus, et tamen non gaudet, sed potius tristatur, ut potest accidere in actu peccati alicuius.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod delectatio et gaudium, quatenus distinguuntur, non terminantur ad idem formale objectum, sed materiale solum: diversitas enim apprehensionis, scilicet per sensum vel per rationem, est ratio formalis objecti, gaudii et delectationis, ut dictum est quæst. præcedente, articulo 3. ad 2. de objecto concupiscentiæ

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod concupiscentia non est una tantum, sed multiplex. Unde concupiscentia rationis, quæ dicitur desiderium, terminatur ad gaudium, et concupiscentia, quæ est secundum apprehensionem sensitivam, terminatur ad delectationem, unde non sunt idem motus.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod illa nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis: nam lætitia imponitur á dilatatione cordis, ac si diceretur lætitia. Exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora. Jucunditas vero dicitur á quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus. Et tamen omnia ista videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationabilibus.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo.

Pro negativa. = Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo.

1. Motus sensibilis non est in parte intellectiva. Sed *delectatio est motus quidam sensibilis*, ut Philosophus dicit 1. Rhetor. cap. 1. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Omnis passio est in appetitu sensitivo. Sed delectatio est quædam passio. Ergo delectatio est in appetitu sensitivo, et non in intellectivo.

3. Quod est commune nobis et brutis, non est in parte intellectiva. Sed delectatio est communis nobis et brutis. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

Maior probatur, quia quod est commune nobis et brutis, debet esse in parte quæ est communis nobis et ipsis, quæ non est intellectus, sed sensus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus, qui se extendit ad Deum, est in parte intellectiva. Sed delectatio se extendit ad Deum; de Deo enim possumus delectari. Ergo delectatio est etiam in parte intellectiva.

Maior, quia appetitus sensitivus ad Deum non se extendit.

Minor, quia in Psal. 36. dicitur: *delectare in Domino.*

Determinatio.

Conclusio. In appetitu intellectivo, sive in voluntate est delectatio, quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Prima pars probatur. Quod sequitur apprehensionem rationis, ponitur in vo-

luntate. Sed quædam delectatio, scilicet gaudium, sequitur aprehensionem rationis, ut dictum est. Ergo delectatio, quæ est gaudium, ponitur in voluntate.

Vel sic: ad apprehensionem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquod particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Ergo delectatio non solum est in appetitu sensitivo, sed etiam in appetitu intellectivo, qui est voluntas.

Consequentia prob., quia delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis, ut superius dictum est.

Altera conclusionis pars, scilicet quod delectatio corporalis non sit in appetitu intellectivo, tamquam manifesta relinquitur: eo quia voluntas non est virtus affixa organo corporali.

Differentia inter delectationem utriusque appetitus.

Inter delectationem appetitus sensitivi et intellectivi est differentia, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua immutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis, et secundum hoc Augustinus dicit 4. de civitate Dei cap. 6. quod *cupiditas et lætitia nihil est aliud quam voluntas in eorum consecutione, quæ volumus.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem dupliciter. Primo, quod Phlosophus ponit ly sensibile in diffinitione delectationis, secundum quod sensibile significat quamcumque apprehensionem, ita ut sensibile significet idem quod perceptibile, sive secundum sensum, sive secundum intellectum; unde ipsemet 10. Ethicorum dicit, quod *secundum omnem sensum est delectatio: similiter autem et secundum intellectum et speculationem.*

Dicitur secundo, quod Philosophus ibi diffinit solum delectationem appetitus sensitivi.

Ad 2. dicitur ad minorem, quod delectatio sumitur dupliciter: uno modo, proprie, in quantum est cum aliqua transmutatione corporali: et sic habet rationem passionis; sed sic accepta non est in appetitu intellectivo: alio modo, ut est simplex motus voluntatis: et sic est in Deo, et in Angelis: in Deo quidem, quia Philosophus dicit 7. Ethicorum capite ultimo, quod *Deus una simplici operatione gaudet*; in Angelis vero, quia Dionysius capite ultimo cœlestis Hierarchiæ dicit, quod *Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam.*

Ad 3. Dicitur, quod argumentum supponit unum falsum, scilicet quod in nobis non sit nisi delectatio quæ est communis nobis et brutis. Unde concludit hoc solum, quod delectatio que est communis nobis et brutis, non sit nisi in appetitu sensitivo, et hoc verissimum est. Sed quia in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis, ut Dionysius dicit, ideo in nobis est delectatio, non solum secundum appetitum sensitivum, sed etiam secundum appetitum intellectivum, in quo cum angelis communicamus. Unde ad formam argumenti negatur minor universaliter intellecta, scilicet quod omnis delectatio quæ est in nobis, sit communis nobis et brutis.

ARTICULUS V.

Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus.

Pro affirmativa.=Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus.

1. Delectationes quas plures sequuntur, sunt maiores. Sed corporales et sensibiles delectationes plures sequuntur, quam spirituales et intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores spiritualibus.

Maior, quia omnes sequuntur aliquam delectationem: unde maiores plures sequuntur.

2. Delectationes, quæ habent maiores effectus, sunt maiores. Sed delectationes corporales et sensibiles habent maiores effectus. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

Maior, magnitudo causæ ex effectu cognoscitur.

Minor, quia transmutant corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur 7. Ethicorum cap. 3.

3. Delectationes quas oportet refrænare, sunt maiores his quæ refrænatione non egent. Sed corporales delectationes oportet refrænare, non autem spirituales. Ergo delectationes corporales sunt maiores spiritualibus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In psalmo 118. dicitur, *quam dulcia faucibus meis eloquia tua! super mel ori meo.* Et 10. Ethicorum cap. 7. dicitur, quod *maxima delectatio est quæ est secundum operationem sapientiæ.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Delectationes tam intellectuales quam sensibiles, possunt dupliciter considerari. Uno modo, ut causantur ex operationibus intellectus vel sensus. Alio modo, ut causantur ex objectis, tum sensibilibus, tum intelligibilibus. Quæ distinctio manifestatur, supponendo primo quod dictum est articulo 1. hujus quæstionis, quod delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur et cognoscitur. Unde quotiescumque intellectus vel sensus recipiunt et cognoscunt perfectiones ipsis convenientes, delectantur. Perfectivum autem tum sensus, tum intellectus est duplex, scilicet objectum et propria operatio. Et de objecto quidem, quod sit perfectivum potentiæ, manifestum est; fit enim potentia ab objecto ex potentia operans, operans actu, in actu inquam primo. Quod vero operatio sensus et intellectus sint perfectiones ipsarum potentiarum, ostenditur ex defferentia quæ est inter actionem immanentem et transeuntem: actio enim quæ transit in exteriorem materiam, non est perfectio operantis, sed potius ejus circâ quod exercetur operatio; motus enim est actus mobilis á movente. Operationes vero immanentes sunt perfectiones manentes in operante. Et quia sentire et intelligere sunt operationes immanentes, propterea sunt perfectiones operantis, scilicet sentientis et intelligentis. Perficiuntur igitur tam intellectus quam sensus á propriis objectis, et etiam á propriis operationibus: qui enim intelligit, non solum lætatur et delectatur in hoc quod rerum species et similitudines recipit, sed etiam in earum speculatione et consideratione: et sic est de sensu.

Possunt ergo delectationes sensibiles et intellectuales comparari adinvicem duplicer. Uno modo, secundum quod proveniunt ex operationibus; alio modo ut proveniunt ex objectis; et tunc erit sensus, an delectatio quam sentit homo ex operatione sensitiva, sit maior ea quam sentit ex operatione intellectiva: vel an delectatio quam sentit homo ex hoc quod percipit aliquid sensibile, sit maior ea quam habet ex hoc quod percipit aliquid intelligibile.

2.ª *Distinctio.* Delectationes sensibiles esse vel non esse maiores spiritualibus potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum se: alio modo, quoad nos.

1.ª Conclusio. Si comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus, et in cognitione intellectus, non est dubium quin multo maiores sint delectationes intelligibiles quam sensibiles.

Brevius. Delectationes quæ proveniunt ex operatione intellectus, sunt simpliciter maiores his quæ proveniunt ex operatione sensus.

Probatur primo, quod sint maiores

secundum se. Maior perfectio et magis cognita á perfectibili, maiorem causat secundum se delectationem. Sed cognítio intellectiva est maior perfectio quam sensitiva: et magis cognita ab intellectiva, cuius est perfectio, quam cognitio sensitiva, respectu sensus. Ergo delectatio quæ est ux cognitione intellectiva, est maior quam delectatio quæ provenit ex cognitione sensitiva.

Maior, quia delectationis quantitas attenditur penes maiorem perfectionem et maiorem cognitionem ipsius perfectionis.

Minor, scilicet quod operatio intellectiva sit perfectior, manifesta est ex se: quod vero sit magis cognita probatur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus.

Quod vero hujusmodi delectatio, quæ est ex intellectuali operatione, sit maior, etiam secundum nos, manifestatur, quia est á nobis magis dilecta: nullus enim est, qui non velle carere magis visu corporali, quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent ut Agustinus dicit libro 14. de civitate Dei cap. 14.

2.ª Conclusio. Si comparentur delectationes intelligibiles spirituales cum delectationibus sensibilibus corporalibus secundum se, simpliciter loquendo, delectationes spirituals sunt maiores.

Sub aliis verbis. Delectationes provenientes ex objecto intelligibili in intellectum, sunt secundum se maiores delectationibus provenientibus ex objeto sensibili in sensum.

Probatur, declarationes provenientes ex perfectiori objecto quam sit bonum sensibile, ex perfectiori et nobiliori subjecto quam sit sensus, et ex maiori conjunctione objecti delectabilis cum potentia quam sit unio sensibilis cum sensu, sunt maiores quam sensibiles. Sed delectationes spirituales intelligibiles sunt ex perfectiori bono delectabili quam sit bonum sensibile, ex nobiliori potentia quam sit sensus, et ex maiori conjunctione quam sit conjunctio sensibilis cum sensu. Ergo delectationes spirituales intelligibiles sunt maiores quam sensibiles.

Maior probatur, quia illa tria concurrunt ad delectationem, scilicet *bonum* delectabile *conjunctum*, et id cui *conjungitur*, scilicet subjectum et ipsa *conjunctio*. Ubi igitur ista tria maiora et perfectiora sunt maior erit ibi delectatio.

Minor probatur, quoad singules ejus partes; et quoad primam scilicet quod bonum spirituale sit maius, et magis dilectum quam bono corporale. Manifestatur á signo. Nam homines abstinent se á maximis voluptatibus corporalibus ne perdant honorem qui est bonum intelligibile.

Altera pars, scilicet quod subjectum delectationis spiritualis sit perfectius, probatur quia subjectum delectationis spiritualis est intellectus, qui est multo nobilior, et magis cognoscitivus quam sit sensus.

Tertia pars, scilicet quod ipsa conjunctio boni intelligibilis ad intellectum sit maior, quam conjuntio sensibilis cum sensu,

Probatur. Conjunctio quæ est intimior, perfectior et firmior, est etiam maior. Sed conjunctio intelligibilis cum intellectu est intimior, perfectior et firmior, quam conjunctio sensibilis cum sensu. Ergo est etiam maior.

Probatur minor, quoad omnes partes. Est intimior, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei. Intellectus vero, cum ejus objectum sit *quod quid est*, penetrat usque ad essentiam rei.

Est perfectior, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus, et propterea delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid transit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum. Sed intelligibiles sunt absque motu, et ideo sunt totæ simul.

Et tandem est conjunctio intelligibilis cum intellectu firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt, bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

3.ª Conclusio. Delectationes corporales quoad nos sunt magis vehementes.

Probatur ex tribus. Primo, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quam intelligibilia.

Secundo, quia delectationes sensitivi appetitus sunt cum aliqua transmutatione corporali, quod non contingit per se in delectationibus spiritualibus.

Tertio, quia delectationes corporales appetuntur, ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur. Unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes, magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur quam delectationes spirituales quæ non habent tristitias contrarias, ut dicetur infra quæst. 35. art. 4.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod delectationes quas plures sequuntur, non oportet esse maiores, sed sufficit ut sint vehementiores et magis cognitæ. Plures igitur sequuntur corporales delectationes, non quia sunt maiores, sed quia bona sensibilia sunt magis, et pluribus nota; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis, contra multiplices dolores et tristitias, et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales quæ sunt proprie virtuosorum, consequens est ut ad corporales declinent.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod est vera de effectibus per se dependentibus á causa, non de effectibus dependentibus per accidens. Transmutatio vero corporalis non est effectus per se delectationis, sed accidit ei quatenus appetitus sensitivus est in organo corporeo.

Sed dicitur etiam conformiter ad literam, quod argumentum hoc probat ultimam conclusionem, sic intelligendo præmissas. Delectationes quæ, quoad nos, habent maiores effectus, sunt maiores, scilicet quoad nos; et quia delectationes sensibiles habent hoc ut transmutent corpus, quod est effectus nobis notior; ideo quoad nos sunt vehementiores, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod aliquid potest indigere ut frænetur in sua actione, duplici de causa; prima, ex hoc quod maxime agit; secunda, quia non recte agit. Sicut equus potest indigere refrænatione in suo cursu propter duo, vel quia nimium currit, vel quia non per rectam viam currit: illud igitur quod indiget frænari propter primum, verum est quod est maius quam quod non indiget frænari: equus enim qui indiget in suo cursu recto frænari, plus currit quam qui frænari non indiget. Quod vero indiget frænari propter secundum, non est necesse ut sit maius eo, quod non indiget frænari: equus enim qui indiget frænari, quia non recte currit, non sequitur quod magis currat, sed quod male currat, et ideo indiget homine frænante et dirigente ejus cursum. Sic in proposito dicitur, quod corporales delectationes indigent frænari, non propter earum magnitudinem, sed ex hoc quia sunt secundum partem sensitivam quæ regulatur á ratione, et ideo indiget temperari et refrænari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula: unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ.

ARTICULUS VI.

Utrum delectationes tactus sint maiores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.

Pro negativa.=Videtur quod delectationes quæ sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.

1. Illa delectatio, qua exclusa, gaudium omne cessat, videtur esse maxima.

Sed delectatio quæ est secundum sensum visus, est, qua exclusa, gaudium omne cessat. Ergo delectatio sensus visus est maxima delectatio.

Minor, quia Tobiæ 5. dicitur: *quale gaudium erit mihi qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video?*

2. Delectatio sensus illius, qui maxime amatur, est maxima. Sed sensus visus est, qui inter sensus maxime amatur. Ergo delectatio sensus visus est maxima.

Maior, quia unicuique fit delectabile quod amat, ut dicit Philosopus 1. Rhet. cap. 11.

3. Delectatio illius sensus, cujus actus est principium amicitiæ delectabilis, est maxima. Sed actus sensus visus est causa amicitiæ delectabilis. Ergo delectatio sensus visus est maxima.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus 3. Ethicorum cap. 10. dicit, quod *maximæ delectationes sunt secundum tactum.*

Determinatio.

Distinctio. Delectationes quæ sunt secundum sensus, sunt in duplici differentia: quædam enim sunt sensuum, quatenus sunt principium cognitionis et deservientes cognitioni. Quædam vero sunt ab ipsis, quatenus sunt utiles ad conservationem vitæ animalis.

Manifestatur. Sensus amantur propter duo, scilicet propter cognitionem et propter utilitatem, ut Philosophus dicit 1. Metaphys. Ergo sensus sunt principium delectationis, et quatenus cognoscitivi, et quatenus utiles sunt.

Consequentia probatur, quia unumquodque in quantum amatur, efficitur delectabile. Unde quod propter duo amatur, duplicem etiam causat delectationem. Differunt autem delectationes quæ sunt ex sensibus ut sunt cognoscitivi, á delectationibus quæ sunt ex sensibus, ut ordinantur ad conservationem vitæ, per hoc quod primæ delectationes sunt propriæ hominis; secundæ vero sunt communes hominibus et animalibus cæteris; et ratio hujus est quia apprehendere ipsam cognitionem tamquam bonum quoddam, proprium est hominis.

1.ª Conclusio. Si loquamur de delectatione sensus, quæ est ratione cognitionis, secundum visum est maior delectatio, quam secundum aliquem alium sensum.

Hanc conclusionem probat secundum argumentum adductum, cujus minor, scilicet quod sensus visus sit magis dilectus, et quare, ostenditur in principio 1. Metaph., et est, quia plures rerum differentias nobis demonstrat.

2.ª Conclusio. Si loquamur de delectatione sensus, quæ est ratione utilitatis, maxima delectatio est secundum tactum.

Probatur. Ille sensus cujus sensibilia propinquius se habent ad conservationem naturæ animalis, est principium maioris delectationis, ratione utilitatis. Sed sensibilia sensus tactus propinquius se habent ad conservationem vitæ animalis. Ergo delectationes sensus tactus, ratione utilitatis, sunt maiores.

Maior probatur; quia utilitas sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Unde sensus, cujus sensibilia propinquius se habent ad conservationem vitæ, est causa maioris delectationis.

Minor, quia tactus est cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et ideo delectationes tactus sunt maiores, tamquam fini, idest conservationi naturæ animalis propinquiores.

Probatur etiam conclusio hæc á signo et est quia propter hoc alia animalia, quæ non habent delectationes secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur 3. Ethicorum cap. 10.

Sed quia ex dictis adhuc non habetur quid simpliciter dicendum sit ad quæsitum, quæ scilicet delectationes sint maiores simpliciter, sed solum quod delectationes visus una ratione sunt maiores, et delectationes sensus tactus alia ratione sunt maiores; videndum est, quæ harum delectationum absolute et simpliciter sint maiores, scilicet visus, an tactus.

Pro quo est sciendum quod sensus visus potest dupliciter considerari; uno modo, secundum quod est cognoscitivus visibilis, nullo habito respectu ad intellectum; alio modo prout deservit intellectui in cognitione. Si consideretur primo modo, est principium delectationis sensibilis tantum, nec ejus limites egreditur: si vero consideretur secundo modo, jam delectatio secundum ipsum sensum visus pertinet quodammodo ad delectationem spiritualem et intellectualem.

3.ª Conclusio. Delectatio quæ est secundum sensum tactus, est simpliciter et absolute maior delectatione, quæ est secundum sensum visus, secundum quod delectatio sensus visus consistit infra limites sensibilis delectationis.

Probatur. Id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Sed delectationes tactus sunt naturales in animali. Ergo sunt potentissimæ et maximæ.

Minor, quia ad delectationes sensus tactus ordinantur concupiscentiæ naturales, ut sunt cibi, venerea, etc.

4.ª Conclusio. Si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, erunt potiores.

Probatur. Quia intelligibiles delectationes secundum se sunt potiores sensibilibus, ut dictum est articulo præcedenti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod nomen gaudii dupliciter potest accipi: uno modo ut idem significat quod delectatio: alio modo ut est species delectationis, ut supra dictum est. Si nomen gaudii accipiatur primo modo, vera est ipsa maior: nam delectatio, qua ablata, omnes tolluntur, est maxima. Sed tunc negatur minor; ablato enim visu, remanent adhuc aliæ naturales delectationes. Unde propter hoc Tobias non dixit, qualis delectatio erit mihi, sed quale gaudium. Si vero gaudium accipiatur secundo modo, falsa est maior: nam stat, quod cesset gaudium, et tamen remaneant delectationes naturales: gaudium enim pertinet ad delectationes animales, tactus ad naturales.

Ad 2. Jam dictum est, quod visus magis diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendat. Unde ad formam, dicitur ad maiorem, quod delectatio sensus, qui maxime amatur propter cognitionem, est maxima, ratione cognitionis, sed qui maxime amatur propter utilitatem est maxima propter utilitatem. Et quia absolute et simpliciter magis amatur tactus, utpote cujus sensibilia immediatius se habent ad conservationem naturæ animalis, propterea ejus delectatio absolute est maxima inter sensibiles delectationes.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod sensus visus est causa delectabilis amicitiæ, et etiam sensus tactus, imo magis sensus tactus: nam visus est causa, sicut unde est principium motus, in quantum per visum rei amabilis imprimitur species rei, quæ allicit ad amandum et ad concupiscendum ejus delectationem. Tactus autem est causa hujusmodi amicitiæ delectabilis, ut finis et quia causalitas finis maior est propterea et ejus delectatis maxima est.

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

Pro negativa. = Videtur quod nulla delectatio sit non naturalis.

1. Omne illud, in quo appetitus quiescit, est ei naturale. Sed delectatio omnis est in qua appetitus quiescit. Ergo omnis delectatio est naturalis, et nulla innaturalis.

Maior, quia appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco naturali. Ergo nec appetitus animalis quiescit, nisi in eo quod sibi est naturale.

Consequentia simul cum minori probatur, quia delectatio proportionatur quieti in corporibus.

2. Nullum violentum est delectabile, sed potius est contristans. Sed quod est contra naturam est violentum. Ergo nullum delectabile est contra naturam.

3. Constitui in natura, unicuique est naturale. Sed omnis delectatio est ex hoc quod quis constituitur in natura. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Maior, quia constitui in propriam naturam, unicuique causat delectationem, ut patet in diffinitione Philosophi supra posita art. 1. huius quæstionis.

Minor, quia motus naturalis est ad terminum naturalem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aristoteles 7. Ethicorum cap. 12. dicit, quod *quædam delectationes sunt ægritudinales, et contra naturam.*

Determinatio.

Distinctio. Natura in homine dupliciter sumitur. Uno modo, prout intellectus et ratio potissime est hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Alio modo potest sumi natura in homine, secundum quod condividitur rationi, scilicet secundum id quod est commune homini et aliis, præcipue quod rationi non obedit. Et quia naturale dicitur, quod est secundum naturam: sicut in homine natura dicitur dupliciter, ita naturale homini potest dici aliquid dupliciter. Uno modo, quod convenit ei secundum rationem: et sic illæ delectationes erunt homini naturales, quæ conveniunt ei secundum partem intellectivam, ut sunt contemplatio veritatis, et actus virtutum, et delectationes quæ in his habentur, possunt dici homini naturales. Alio modo erit naturale homini id quod convenit ei secundum partem contradistinctam rationi, et præcipue secundum animam vegetativam: et secundum hoc, ea quæ pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus lectus, et hujusmodi; vel secundum speciem, ut venereorum usus dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Conclusio. Inter utrasque delectationes, scilicet tam eas quæ conveniunt homini ut homo, quam eas quæ conveniunt homini ut animal, possunt esse aliquæ delectationes innaturales simpliciter, naturales tamen secundum quid.

Manifestatur á simili in naturalibus. Nam sicut in naturalibus propter corruptionem alicujus principii naturalis speciei, in aliquo individuo id quod est innaturale speciei, potest fieri naturale individuo secundum quid; sicut per corruptionem frigiditatis in aqua calefacta, fit naturale huic aquæ calefactæ, calefacere, quod est contra naturam speciei aquæ, ita potest acidere in animalibus: contingit enim ut id quod est contra naturam hominis, quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem: quæ quidem corruptio potest esse, vel ex parte corporis, vel ex ægritudine: sicut febricitantibus dulcia videntur amara, et é converso. Sive propter malam complexionem: sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum, vel alicujus hujusmodi: vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi quæ non sunt secundum naturam humanam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod omne illud in quo, tum appetitus, tum corpus quiescit, est ei naturale, vel simpliciter, vel saltem secundum quid. Ex quo sequitur solum, quod omnis delec-

tatio, saltem secundum quid, respectu individui sit naturalis.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod id quod est delectabile, sufficit ut sit secundum naturam, saltem secundum quid.

Ad 3. Similiter dicitur ad maiorem, quod constitui simpliciter in aliqua natura, est delectabile simpliciter: et constitui secundum quid in aliqua natura, est naturale et delectabile secundum quid.

ARTICULUS VIII.

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

Pro negativa.=Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria.

1. Passiones quarum objectum est bonum, non sunt contrariæ. Sed objectum omnis delectationis est bonum. Ergo nulla delectatio est delectationi contraria.

Maior, quia passiones animæ speciem et contrarietatem habent ex objecto. Et quia bonum non est bono, sed malo contrarium, ut dicitur in prædicamentis, ideo passiones quarum objectum est bonum, non contrariantur adinvicem.

2. Delectationi est contraria tristitia. Ergo delectatio delectationi non contrariatur.

Consequentia probatur, quia uni unum tantum est contrarium, ut dicitur 10. Metaph. tex. 17.

3. Differentia materialis non est causa contrarietatis. Sed si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur, quæ tamen est differentia materialis. Ergo delectatio non est contraria delectationi.

Maior probatur, quia contrarietas est differentia secundum formas.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea quæ se impediunt in eodem genere existentia, secundum Philosophum 10. Metaph. tex. 13. *sunt contraria.* Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in 10. Ethicorum cap. 5. Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

Determinatio.

Conclusio. Contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Probatur. Quies potest esse quieti cotraria. Ergo delectatio potest esse delectationi contraria.

Antecedens patet, quia quietes quæ sunt in terminis contrariis, puta sursum et deorsum, sunt contrariæ, ut dicitur 5. Physic. tex. 54.

Consequentia probatur, quia delectatio in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus naturalibus, ut dictum est articulo 2. huius quæstionis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod verbum Philosophi est intelligendum, secundum quod bonum et malum accipiuntur in virtutibus et vitiis: nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nihil prohibet duo bona esse adinvicem contraria; sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria: sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquod unum scilicet rationem.

Ad 2. Negatur consequentia. Sicut enim quieti, cui proportionatur delectatio, opponitur motus et quies alterius corporis in termino contrario; sic delectationi opponitur tristitia, et alia delectatio alterius in aliquo bono naturali uni et non naturali, sive non convenienti alteri. Ad probationem dicitur, quod uni unum solum, secundum unam rationem est contrarium: tamen secundum diversam rationem, uni multa opponi possunt.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod ea in quibus delecta-

mur, cum sint objecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis: diversa enim ratio objecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supradictis patet.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 31.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod delectatio est passio. A Divo Augustino quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod narratur 1. *Machab.* 11. quod rex Demetrius in angustia positus, et consequenter procul dubio tristis, eo, quod omnis suus exercitus discesserat á se, misit ad Jonatham pro auxilio habendo: qui postea videns tria millia virorum fortium in favorem sui á Jonatha missorum *Delectatus est*, inquit ibi littera, *in adventu eorum*. His enim utique, vel mediocriter inspectis, ad invicemque collatis, patet, fuisse in sensu scholastico dictum: quod delectatio illa regis Demetrii fuit mutatio de tristitia in gaudium facta in appetitiva parte ejus: et per consequens, quod illa fuit passio. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho, quod delectatio, ut sic, non est in tempore. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod ponitur esse in loco, ubi non est tempus, idest, in vita æterna, ut Psalm. 15. *delectationes in dextera tua usque in finem. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum á scripturis fuisse, quod delectatio est in plus, quam gaudium, si proprie loquamur. Id autem, tamquam in radice, insinuatur per hoc; quod dicitur psal. 31. " Nolite fieri, sicut equus, et mulus, in quibus non est intellectus. » Ex eo enim, quod intellectum, seu rationem scripturæ denegant in brutis (cum vero *gaudium* proprie dictum *consequatur rationem*, ut in textu, et sit delectatio in voluntate, *a. 4. corp.*) restat, ut eodem tenore denegent gaudium proprie in brutis. In quibus tamen delectationem reperiri subindicant per hujusmodi verba Job 6. " Numquid rugit onager, cum habuerit herbam, aut mugiet bos, cum ante præsepe plenum steterit? » Dixi ly *proprie loquendo*: ut hinc advertas, quo in sensu debeas intelligere gaudium; si quando inveneris hoc in scripturis attributum brutis. Ut est illud Isa. 32. *Gaudium onagrorum, pascua gregum.* Ex prædictis enim patet, quod ly *gaudium* largo modo sumitur pro delectatione quacumque etiam non consequente rationem. Similiter largo modo accipiens exultationem ibi, ubi de equo dicitur Job 39. *Exultat audacter, in occursum pergit armatis.* Quod vero nunc dixi de recto intellectu scripturarum reperiendo ex prædictis conformibus rectæ rationi humanæ per articulos sancti doctoris explicatæ; tu in omnibus similibus intelligas esse dictum. Unde fiet, quod ex doctrina D. Thomæ non solum veram de principalibus scripturæ sententiis intelligentiam, sed etiam cum ipsis aliorum sacrorum dictorum sanam concordiam assequaris. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod delectatio quædam est in appetitu intellectivo. Ut Psal. 36. *Delectare in Domino*, etc. secundum quod adducitur cum discursu *arg. cont.* Item psal. 103. *Ego vero delectabor in Domino.* Item Eccles. 1. *Timor Domini delectabit cor. Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim angelica doctrina præsens.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho, quod delectationes spirituales sunt

majores corporalibus. A Philosopho quidem: ut *in arg. cont.* Ex cujus intellectu maxime incitantur homines ad studendum sapientiæ: ut delectationem ibi absconditam gustare possint. A scripturis vero, ut psal. 118. *Quam dulcia,* etc. ut *in arg. cont.* Item Psal. 36. " Melius est modicum justo, super divitias peccatorum multas. » *Secundo* vides: quomodo ex iis, si bene ad propositum applicentur, angelica doctrina præsentis articuli vicissim declaretur, et confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse á scripturis, et Philosopho insinuatum; quod delectationes tactus sunt majores, quam visus. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc: quod monstratur *Gen.* 3. quod delectatio visus, qua Eva vidit pomum pulchrum, non suffecit appetitui suo; sed processit ad ulteriorem, tamquam ad majorem delectationem secundum tactum, scilicet, ad ipsius pomi comestionem. Item per hoc, quod monstratur 2. *Reg.* 11. quod delectatio visus, qua David vidit Bersabee, non suffecit appetitui suo, sed processit ad ulteriora, velut ad majorem delectationem tactus, scilicet ad dormiendum cum ea. Ac si per prædicta scripturæ, scholasticam linguam assumentes, breviter dicant: Delectationes tactus sunt majores delectationibus visus. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in vero sensu intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, et Philosopho; quod aliqua delectatio est innaturalis. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Rom. 2. " Masculi, relicto naturali usu fœminæ, exarserunt in desideriis suis in invicem, masculi in masculos turpitudinem operantes. » Nam ly " exarserunt in desideriis suis in invicem, » importat delectationem, et ly " masculi in masculos turpitudinem operantes, » illam dicit esse innaturalem, et hoc tanto apertius, quanto quod præmisserat oppositum, scilicet ly *relicto naturali usu fœminæ*, et ly *ut contumeliis afficiant corpora sua.* Quasi ergo scholastice ibi scriptura dixit: delectatio quædam est innaturalis. Vide *conc. 4. Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho, quod delectationi est contraria delectatio. A Philosopho quidem, ut deducitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Job 27. " Numquit hypocrita, seu impius poterit in omnipotente delectari? » Et Proverb. 1. *Lætantur,* scilicet impii, *cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis.* Delectationem enim de rebus malis non posse stare cum delectatione de Deo dum monstrant illæ scripturæ, commonstrasse pariter á scholasticis Theologis recte intelliguntur, quod delectationum illarum una est contraria alteri. Hoc namque, quod simul esse non possint, oppositionem ipsarum necessario includit, ut patet consideranti, quod virtus, et vitium, quæ á delectationibus prædictis importantur, sunt ad invicem contraria. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA SECUNDA,

DE CAUSA DELECTATIONIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis delectationis: et circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum operatio sit causa propria delectationis.

Secundo, utrum motus sit causa delectationis.

Tertio, utrum spes, et memoria.

Quarto, utrum tristitia.

Quinto, utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.

Sexto, utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Septimo, utrum similitudo sit causa delectionis.

Octavo, utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS I.

Utrum operatio sit causa propria delectationis.

Pro negativa.=Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis.

1. Illud quod est primo delectabile, est causa prima delectationis. Sed objectum operationis est primo delectabile, et non operatio. Ergo objectum operationis, et non operatio, est causa prima delectationis.

Minor. Illud quod est primo cognoscibile á sensu, est primo delectabile. Sed objecta operationum prius sunt cognoscibilia á sensu, quam ipsæ operationes. Ergo objecta operationum sunt primo delectabilia.

Minor hujus, quia *delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur á delectabili*, ut dicitur 1. Rhetoric. cap. 11. Sensus autem patitur, quando cognoscit sensibile. Quod ergo prius cognoscitur á sensu, prius agit in sensum, et prius est delectabile.

2. Delectatio potissime consistit in fine adepto. Sed operatio non semper est finis adeptus. Ergo operatio non est proprie et per se causa delectationis.

Maior, quia adeptio finis præcipue concupiscitur.

Minor, quia quandoque, non operatio, sed res operata est finis.

3. Otium et requies sunt delectabilia, ut dicitur 1. Rhetoric. cap. 11. Ergo operatio non est causa delectationis.

Consequentia probatur, quia otium et requies dicuntur per cessationem operis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus in 7. et 10. Ethicorum cap. 12. et 4. dicit, quod *delectatio est operatio connaturalis, et non impedita.*

Determinatio.

Conclusio. Omnis delectatio oportet quod consequatur aliquam operationem.

Probatur. Illud quod est ex consecutione boni convenientis, et ex cognitione talis consecutionis sive adeptionis, consequitur semper aliquam operationem. Sed delectatio est ex adeptione boni convenientis, et ex cognitione adeptionis boni convenientis, ut dictum est quæstione præcedenti, articulo 1. Ergo delectatio semper consequitur aliquam operationem, et ex ea tamquam ex propria causa dependet.

Maior quia tam consecutio boni convenientis, quam ejus cognitio in operatione quadam consistit: nam actualis cognitio operatio quædam est, et bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione. Ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod objecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum conjunguntur nobis; vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum, vel quocumque alio modo simul cum cognitione: sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi, quæ quidem non sunt delectabilia, nisi in quantum apprehenduntur ut habita, ut Philosophus dicit in 2. Politicorum cap. 2. *Magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium*, quæ procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum: habere autem hujusmodi nihil aliud est quam uti eis, vel posse uti, et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur, sicut in causam.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, in quantum sunt habita vel facta: quod refertur ad aliquem usum vel operationem.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad pro-

bationem dicitur, quod otium et requies non sunt delectabilia, quatenus per ipsa cessatur ab opere, sed quatenus auferunt laborem et tristitiam, quæ est ex labore. Pro quo est sciendum quod operationes sunt delectabiles, in quantum sunt proportionatæ et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensurum operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et accidians. Et secundum hoc, otium et ludus, et alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, in quantum auferunt tristitiam, quæ est ex labore.

ARTICULUS II.

Utrum motus sit causa delectationis.

Pro negativa. — Videtur quod motus non sit causa delectationis.

1. Illud quod est solum quodammodo via ad aliquid habendum, non est causa delectationis. Sed motus est solum quodammodo via ad aliquid habendum. Ergo motus non est causa delectationis.

Maior, quia sicut supra dictum est: bonum præsentaliter adeptum est causa delectationis: quod etiam confirmat Philosophus 7. Ethicorum cap. 12. dicens, quod *delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis.*

Minor, quia illud quod movetur ad aliquid, non habet illud, sed quodammodo est in via respectu illius, secundum quod omni motui adjungitur generatio, et corruptio, ut dicitur in 8. Physic. tex. 21.

2. Quod inducit laborem et lassitudinem in operibus, non potest esse causa delectationis. Sed motus inducit laborem et lassitudinem in operibus. Ergo motus non potest esse causa delectationis.

Maior, quia operationes, ex hoc quod sunt laboriosæ et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ.

3. Quod importat innovationem, non est causa delectationis. Sed motus importat innovationem. Ergo motus non est causa delectationis.

Maior, quia innovatio opponitur consuetudini, quæ inducit delectationem, ut Philosophus dicit 1. Rhetoric. cap. 11.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus 8. confessionum cap. 3. ait: *quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu in æternum tibiipsi sis gaudium, et quædam de te circa te semper gaudeant, quod hæc rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur, quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus, et sic motus videtur esse causa delectationis.

Determinatio.

Conclusio. Motus est causa delectationis in rebus transmutabilibus.

Probatur. Quod concurrit ad delectationem ex parte delectabilis, ex parte eius qui delectatur, et ex parte cognitionis boni convenientis, est causa delectationis. Sed motus est delectabilis, tum ex parte ejus qui delectatur, tum ex parte boni quod delectat, tum etiam ex parte cognitionis hujusmodi convenientis boni. Ergo motus est causa delectationis.

Maior manifestatur. Nam tria concurrunt ad delectationem, ut dictum est. Primum est bonum delectans, puta cibus vel virtus. Secundum est conjunctio boni delectantis, cum eo qui delectatur. Tertium est, ut ille qui delectatur, cognoscat hoc bonum conveniens delectabile sibi conjunctum. Illud igitur quod concurrit ad delectationem respectu horum trium, est causa delectationis.

Minor manifestatur, quoad omnes partes sigillatim. Et quoad primam, quia quando aliquis participat aliquod bonum conveniens, si continuetur actio, augetur delectatio: sicut si quis comedat, consequutus est cibum: sed si per modum cqmestionis magis ac magis sumat

de cibo, est hujusmodi cibi sumptio delectabilis per hujusmodi motum: et quia actiones humanæ habent suas mensuras, motus est causa delectationis in consequutione boni convenientis usque ad certam mensuram: quod si illam mensuram excedat, delectabile erit recedere. Sicut si quis per motum approximationis ad ignem calefit, hujusmodi motus est delectabilis usque ad convenientem terminum: quod si quis nimis approximetur, jam delectabile erit ab igne recedere. Ex quibus patet, quod motus causat delectationem in participatione boni convenientis.

Secunda pars, quod motus sit causa delectationis ex parte ejus qui delectatur, ostenditur. Nam quia natura ejus qui delectatur, puta hominis, est transmutabilis, ideo aliquando sibi aliquod bonum est conveniens, quod tamen postea non est sibi conveniens. Sicut est conveniens homini, ut in hyeme accedat ad ignem, in æstate autem hoc ei non convenit. Delectatur igitur homo accedere ad ignem, et recedere, quæ fiunt per motum. Unde motus ex parte ejus qui delectatur, est causa delectationis.

Tertia pars probatur, scilicet ex parte cognitionis: desiderat enim homo cognoscere aliquod totum: sed quia non potest simul totum apprehendere, ideo delectatur in cognitione partis post partem, quæ sibi invicem succedunt: ut Augustinus dicit in 4. Confessionum cap. 11. *Non vis utique stare syllabam, sed transvolare, ut aliæ veniant, et totum audias: ita semper omnia ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul plus delectant omnia quam singula si possint sentiri omnia.*

Corollarium. Ex quibus elicitur, quod si sit aliqua res cujus natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis; et quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis. Et quantum aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur, et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen á delectationis perfectione: nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, in quantum per ipsum fit aliquid conveniens, quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod quando motus inducit lassitudinem, non est causa delectationis, nec delectabilis; motus enim laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem; sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod innovatio per quam receditur á consuetudine, non est delectabilis: tamen ea quæ est conformis naturæ, est delectabilis. Unde motus qui opponitur consuetudini, et per quem ab ea receditur, non est delectabilis: sed ille motus est delectabilis, per quem consequimur, ea quæ nobis conveniunt secundum naturam.

ARTICULUS III.

Utrum spes et memoria sint causa delectationis.

Pro negativa.=Videtur quod memoria et spes non sint causa delectationis.

1. Quæ sunt de bono absenti, non sunt causa delectationis. Sed spes et memoria sunt de bono absenti. Ergo spes et memoria non sunt causa delectationis.

Maior, quia delectatio est de bono præsenti, ut Damascenus dicit lib. 2. orthodoxæ fidei cap. 12.

Minor, quia memoria est præteritorum, et spes est futurorum.

2. Quod est causa afflictionis, non potest esse causa delectationis. Sed spes est causa afflictionis. Ergo spes non est causa delectationis.

Maior prob., quia idem non est causa contrariorum.

Minor, quia prov. 14. dicitur: *spes quæ differtur, affligit animam.*

3. Si spes ponitur causa delectationis, hoc est quia spes convenit cum delectatione in hoc quod tam spes, quam delectatio sunt de bono. Ergo pari ratione concupiscentia et amor debent poni causa delectationis.

Consequentia probatur, quia etiam amor et concupiscentia sunt de bono.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad Romanos 12. dicitur, *Spe gaudentes.* Et in Psal. 76. *Memor fui Dei, et delectatus sum.*

Determinatio.

Conclusio. Spes et memoria sunt causa delectationis.

Probatur. Ea quæ faciunt rem convenientem esse præsentem, sunt causa delectationis. Sed spes et memoria faciunt rem convenientem esse præsentem ei qui delectatur. Ergo spes et memoria sunt causa delectationis.

Maior, quia delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur.

Minor. Nam est aliquid nobis præsens dupliciter. Uno modo, secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem. Alio modo, secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur. Sed bonum conveniens esse conjunctum ei cui est conveniens, dupliciter contingit. Uno modo, secundum actum: alio modo secundum potentiam. Tripliciter igitur potest bonum conveniens esse præsens: vel secundum cognitionem, et hanc præsentialitatem facit memoria, vel secundum rem, sed in potentia et hanc præsentialitatem facit spes, vel tandem secundum rem in actu, et hanc facit sensus, qui requirit præsentiam rei sensibilis.

Ex his igitur sequitur, quod triplex sit delectatio. Prima, quæ est secundum præsentiam boni convenientis secundum rem in actu: et ista est maxima delectatio. Secunda, quæ fit per præsentiam boni secundum rem, sed in potentia: quæ delectatio est ex spe, et tenet secundum locum. Tertia est, quæ fit per præsentiam boni, solum secundum similitudinem quæ fit per memoriam, et tenet ultimum locum.

Quæ manifestantur; nam cum delectatio fiat secundum præsentialitatem boni convenientis; quanto magis bonum conveniens est præsens, tanto maior est delectatio. Et quia quando est præsens secundum rem in actu, est maxime præsens, ideo est maxima delectatio: et quia quando est præsens in potentia, est minus præsens quam in actu, et magis præsens quam sit quando est præsens secundum cognitionem tantum, cum adsit facultas adipiscendi bonum, ideo fit minor delectatio, quam sit prima, et maior quam sit delectatio, quæ est solum ex memoria.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia; quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionum solam, vel secundum apprehensionem et facultatem, ad minus æstimatam.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod nihil prohibet idem secundum diversa esse causam contrariorum: sic igitur in quantum aliquid habet presentem æstimationem boni futuri, delectationem causat; in quantum autem quis caret præsentia ejus, causat afflictionem.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod amor et concupiscentia delectationem causant: omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor sit quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes in quantum importat quamdam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis, quam non importat amor nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis, quam illa: et similiter magis quam memoria quæ est de eo quod jam transiit.

ARTICULUS IV.

Utrum tristitia sit causa delectationis.

Pro negativa.== Videtur quod tristitia non sit causa delectationis.

1. Quod est contrarium delectationi, non est causa delectationis. Sed tristitia est contraria delectationi. Ergo tristitia non est causa delectationis.

Maior probatur, quia contrarium non est causa sui contrarii.

2. Delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristia memorata sunt causa doloris, et non delectationis.

Consequentia probatur, quia contrariorum contrarii sunt effectus.

3. Sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed potius è converso, ut supra dictum est. Ergo tristitia non est causa delectationis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Psal. 41. dicitur: *Fuerunt mihi lachrymæ meæ panes die, ac nocte.* Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lachrymæ quæ ex tristitia oriuntur, possunt esse delectationis causa.

Determinatio.

Distinctio. Tristitia potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in actu: alio modo, secundum quod est in memoria.

CONCLUSIO. Tristitia potest esse causa delectationis, tum prout est in actu, tum prout est in memoria.

Probatur primo, prout est in actu: tristitia enim in actu existens, est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur; et tamen de sola ejus apprehensione delectatur.

Secundo probatur, quod tristitia prout est in memoria, sit causa delectationis: memoria enim tristitiæ fit causa delectationis propter subsequentem evasionem: nam carere malo, accipitur in ratione boni. Unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundum quod Augustinus dicit 22. de civitate Dei capite ultimo, quod *sæpe læti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore; et inde amplius læti et grati sumus.* Et in 8. confessionum cap. 3. dicit, quod *quanto maius fuit periculum in prælio, tanto maius erit gaudium in triunfo.*

Aliter potest formari, et sic.

1.ª CONCLUSIO. Tristitia in actu existens est causa delectationis.

Probatur, quod facit memoriam rei dilectæ, est causa delectationis. Sed tristitia facit memoriam rei dilectæ. Ergo tristitia in actu existens, est causa delectationis.

Maior, quia memoria rei dilectæ est causa delectationis, ut dictum est articulo 3.

Minor, quia tristatur quis de bono absenti.

2.ª CONCLUSIO. Tristitia, ut est in memoria, est causa delectationis.

Probatur, memoria enim tristitiæ, etc. ut supra in probatione secundæ conclusionis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod contrarium, licet per se non sit causa contrarii, tamen per accidens potest unum contrariorum

ex alio causari, sicut frigidum aliquando calefacit, ut dicitur 8. Phisic. tex. 8. et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, in quantum per eam fit apprehensio alicujus delectabilis.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod tristitia memorata, in quantum sunt tristia, et delectabilibus contraria, non causant delectationem; sed in quantum ab eis homo liberatur. Et similiter memoria delectabilium, ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se invicem, in quantum conveniunt in odio unius et ejusdem.

ARTICULUS V.

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

Pro negativa.=Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa.

1. Quod est nobis causa delectationis, debet esse nostrum proprium bonum nobis conjunctum. Sed actiones aliorum non sunt nostrum bonum, nobis conjunctum. Ergo actiones aliorum non sunt nobis causa delectationis.

2. Si operationes aliorum sunt nobis causa delectationis, sequitur quod pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis causa delectationis, quod tamen potest esse falsum.

Consequentia probatur, quia operatio est proprium bonum operantis. Unde si hoc bonum alterius, scilicet operatio est nobis delectationis causa, pari ratione erunt alia aliorum bona nobis causa delectationis.

3. Operationes, quæ sunt nobis delectabiles, procedunt ex habitu nobis innato. Sed operationes aliorum non procedunt ex habitu nobis innato, sed ex habitu in altero existente. Ergo operationes aliorum non sunt nobis causa delectationis.

Maior, quia operatio est nobis delectabilis in quantum procedit ex habitu nobis innato. Unde Philosophus 2. Ehic. cap. 3. dicit, quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In 2. Can. Joanis cap. 4. dicitur: *gavisus sum valde, quia inveni unum de filiis tui ambulantem in veritate.*

Determinatio.

Conclusio. Operationes aliorum possunt esse nobis causa delectationis.

Probatur. Illud per quod possumus consequi aliquod bonum vel cognitionem boni quod consequuti sumus, potest esse nobis causa delectationis. Sed per actionis aliorum possumus consequi proprium bonum vel cognitionem proprii boni, quod consequuti sumus. Ergo actiones aliorum sunt causa nostræ delectationis.

Maior prob., quia sicut dictum est, ad delectationem illa duo requiruntur, scilicet consequutio proprii boni, et cognitio proprii boni consequuti.

Minor probatur, et primo, quoad priorem partem, scilicet quod per actiones aliorum consequi possimus aliquod bonum proprium: hoc enim contingit dupliciter. Aliquando enim per operationes aliorum consequimur aliquid quod est vere nobis bonum; ut cum aliquis nobis benefacit. Sicut si quis nobis largiatur divitias, dignitates, et hujusmodi: hujusmodi enim actiones sunt nobis causa boni, et inde delectabiles. Aliquando vero operationes aliorum sunt causa boni in amico nostro, quem quia amamus sicut nos ipsos, ideo bona illius æstimamus nostra. Si quis igitur benefacit amico nostro, est ejus actio causa boni quod æstimamus nostrum, et propterea ejus operatio est causa nostræ delectationis.

Quoad aliam partem ejusdem minoris,

scilicet quod actiones aliorum sint causa, quod nos bonum consequutum cognoscamus, probatur: nam quando aliqui laudantur vel honorantur ab aliis, delectantur, quia propter hoc accipiunt æstimationem in seipsis esse aliquod bonum; et quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus, homines magis delectantur; et quia adulator est apparens laudator, propterea adulationes aliquibus sunt delectabiles.

Causatur etiam in nobis æstimatio proprii boni ex duabus actionibus aliorum, scilicet ex amore et ex admiratione: quando enim nos aliquis amat, fit nobis æstimatio alicujus boni in nobis existentis; et quando admiratur, fit in nobis æstimatio alicujus magni boni, eo quod amor sit boni, et admiratio magni boni, et propter hoc amari et admirari ab aliis, est delectabile nobis.

Actiones igitur aliorum causant in nobis consecutionem boni, quatenus benefaciunt nobis, vel amicis nostris; et causant cognitionem boni, quatenus nos laudant vere, ut sapientes faciunt, vel apparenter ut adulatores, et quatenus amant vel admirantur nos, et propter hoc hujusmodi operationes sunt nobis delectabiles.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod actio alterius potest esse mihi conjuncta, vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad 2. Dicitur ad consequentiam, quod etiam omnia alia bona aliorum possunt esse causa nostra delectationis, quatenus alii sunt nobis conjuncti per affectum et bona alterius æstimamus nostra.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile, vel faciunt mihi æstimationem sive apprehensionem proprii habitus, vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI.

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Pro negativa. = Videtur quod benefacere alteri non sit causa delectationis.

1. Quod est causa delectationis, debet pertinere ad consecutionem proprii boni. Sed benefacere alteri non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo benefacere alteri magis videtur esse causa tristitiæ, quam delectationis.

Maior, quia delectatio causatur ex consecutione proprii boni, ut dictum est.

2. Quod est contra naturam, non est delectabile. Sed benefacere aliis est contra naturam. Ergo benefacere aliis non est causa delectationis.

Minor: quod pertinet ad prodigalitatem, est contra naturam. Sed benefacere aliis pertinet ad prodigalitatem. Ergo benefacere aliis est contra naturam.

Maior hujus probatur, quia Philosophus dicit 4. Ethicorum cap. 1. quod *illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas.*

3. Malefacere alteri est causa delectationis. Ergo benefacere est causa tristitiæ.

Consequentia probatur, quia contrarii effectus ex contrariis causis procedunt.

Antecedens probatur, quia quædam, quæ pertinent ad malefacere alteri, sunt naturaliter homini delectabilia: sicut vincere, redarguere et punire, quantum ad iratos.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus dicit 1. Politicorum cap. 3. quod *largiri et auxiliari amicis aut extraneis est delectabilissimum.*

Determinatio.

Conclusio. Benefacere alteri est causa delectationis.

Probatur. Alteri enim benefacere tripliciter potest esse delectationis causa; primo, per comparationem ad effectum; secundo, per comparationem ad finem; tertio, per comparationem ad principium, quod est triplex, scilicet facultas benefaciendi, habitus inclinans, et motivum.

Declarantur singula, et primum sic. Per hoc quod aliquis benefacit alteri, et præcipue amicis, producitur bonum in eo cui benefacit; de quo bono, ille qui benefacit, delectatur, quia illud bonum æstimat proprium propter amorem quo diligit eum, cui benefacit. Effectus igitur istius beneficentiæ est delectabilis ipsi benefacienti. Per comparationem ad finem beneficentia est delectabilis, quia dum quis benefacit alteri, sperat consequi aliquod bonum sibi, vel ab eo cui benefacit, vel á Deo. Spes autem consequendi bonum, est causa delectationis; et sic benefacere alteri est causa delectationis ratione finis. Est tertio benefacere alteri causa delectationis per comparationem ad principium. Principium autem benefaciendi potest esse triplex; primum est facultas benefaciendi; dum enim quis benefacit alteri, fit in benefaciente quædam æstimatio boni in se existentistam abundanter ut possit aliis communicare. Cognitio autem vel æstimatio boni proprii est delectabilis, ut dictum est: unde quia benefaciens benefaciendo cognoscit in se facultatem benefaciendi aliis, delectatur: aliud principium benefaciendi est habitus, per quem benefacere fit connaturale benefacienti, et in hoc delectatur; unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium est principium motivum: puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui, delectatur, dum benefacit propter amorem amici moventis: omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor est præcipua causa delectationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod emissio duplex est, scilicet moderata et immoderata. Emissio moderata est delectabilis, quia est indicativa proprii boni; immoderata vero, quia evacuat proprium bonum, est contristans et non causa delectationis.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur ad minorem, quod benefacere, secundum quod dicit moderatam emissionem proprii boni, non pertinet ad prodigalitatem, sed ad liberalitatem. Sed immoderata emissio pertinet ad prodigalitatem, et repugnat naturæ, et hac ratione prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad 3. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod vincere, redarguere et punire non est delectabile, in quantum est malum alterius, sed in quantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat, quam odiat malum alterius: quæ declarantur: vincere enim est delectabile naturaliter, in quantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ, et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles et universaliter omnes concertationes secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem, et increpare potest esse dupliciter delectationis causa; uno modo, in quantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ: increpare enim et corripere, est sapientum et maiorum; alio modo secundum quod aliquis increpando et reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est; irato autem est delectabile punire, in quantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione: cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse, et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis; et sic patet quod benefacere alteri, per se potest esse delecta-

bile; sed malefacere alteri non est delectabile, nisi in quantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ARTICULUS VII.

Utrum similitudo sit causa delectationis.

Pro negativa.=Videtur quod similitudo non sit causa delectationis.

1. Principari et præesse naturaliter est delectabile, ut Philosophus dicit 1. Rhetor. cap. 11. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis, quam similitudo.

Consequentia probatur, quia principari et præesse, quamdam dissimilitudinem important, respectu eorum quibus principatur et præest.

2. Illi qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur 7. Ethicorum cap. 14. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis, quam similitudo.

Consequentia probatur, quia nihil est magis dissimile delectationi, quam tristitia.

3. Illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas, sicut patet in repletione ciborum. Ergo similitudo non est causa delectationis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod est causa amoris, est causa delectationis. Sed similitudo est causa amoris, ut dictum est. Ergo similitudo est causa delectationis.

Maior, quia amor est causa delectationis.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Similitudo simpliciter et absolute est causa delectationis.

Prob. Quod est unum alicui, est ei amabile et delectabile. Sed quod est simile alicui est quodammodo unum ei cui est simile. Ergo similtudo simpliciter est causa delectationis.

Minor, quia similitudo est quædam unitas.

2.ª Conclusio. Simile potest per accidens esse causa tristitiæ.

Probatur. Quod per accidens potest esse corruptivum proprii boni alicujus, efficitur ei fastidiosum et contristans. Sed simile potest esse corruptivum proprii boni ei cui est simile. Ergo simile potest effici ei cui est simile fastidiosum et contristans.

Declaratur minor. Quod enim aliquod simile corrumpatur á simili, contingit dupliciter: uno modo, quia simile corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum: bonum enim præcipue corporale, ut sanitas in quadam commensuratione consistit, et propter hoc superabundantes cibi vel quælibet delectationes corporales fastidiunt: alio modo, per directam contrarietatem ad proprium bonum: sicut figuli abominantur alios figulos non in quantum sunt figuli, sed in quantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod inter principantem, et eum cui principatur, est quædam similitudo, non æqualitatis, sed excellentiæ, eo quod principari et præesse pertinent ad excellentiam proprii boni: sapientum enim et meliorum est principari et præesse. Unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio, vel quia per hoc quod homo principatur et præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato quia tristitiæ contrariantur proprio bono ejus, qui tristatur, et ideo appetitur delectatio ab his, qui in tristitia sunt, ut conferens proprium bonum, in quantum est medicativa contrarii, et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis

appetuntur quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicetur. Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum, et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti, et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendam tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur 7. Ethicorum cap. 14.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt, et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum, et propter hoc simile efficitur fastidiosum et contristans, in quantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII.

Utrum admiratio sit causa delectationis.

Pro negativa. = Videtur quod admiratio non sit causa delectationis.

1. Ignorantia non est delectabilis, nec delectationis causa. Sed *admiratio est ignorantis naturæ*, ut Damascenus dicit libro 2. orthodoxæ fidei cap. 22. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Quod est principium sapientiæ quasi via ad inquirendam veritatem, non potest esse causa delectationis. Sed admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut Philosophus dicit 1. Metaph. cap. 2. Ergo delectationis causa non est admiratio.

Maior, quia delectabilius est contemplari jam cognita, quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit 10. Ethicorum cap. 7. Et ratio est, quia delectatio causatur ex operatione non impedita, ut dicit Philosophus libro 7. Ethicorum cap. 12. Contemplari autem cognita nullum habet impedimentum: inquirere vero ignota habet difficultatem et impedimentum.

3. Consueta non habent admirationem ut Augustinus dicit tract. 24. super Joan. Sed unusquisque delectatur in consuetis. Ergo delectatio non est ex admiratione.

Minor, quia operationes habituum per consuetudinem acquisitorum, sunt delectabiles.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Admiratio est delectationis causa, inquit Philosophus 1. Rhet. cap. 11.

Determinatio.

Conclusio. Admiratio est causa delectationis.

Probatur. Quod auget desiderium adipiscendi rem amatam, est causa delectationis. Sed admiratio auget desiderium adipiscendi rem amatam. Ergo admiratio est causa delectationis.

Maior, quia adipisci rem amatam est delectabile et ideo quanto alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio; immo etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit spes rei amatæ, sicut supra dictum est.

Minor, quia admiratio est quoddam magnum desiderium sciendi, quod in homine contingit, ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius.

Quomodo admiratio sit causa delectationis.

Est tamen sciendum, quod admiratio est causa delectationis, non ut sic, sed ut habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus, quod scire desiderat.

Et propter ea quæ dicta sunt, omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, et omnes repræsentationes rerum etiam, quæ in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, utpote in actu connaturali rationi, cujus est conferre unum alteri, ut Philosophus dicit in Poët. c. 2.

Et propter hæc etiam liberari á magnis periculis, est magis delectabile, quia est admirabile, ut dicitur 1. Rhet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod admiratio dupliciter potest considerari. Uno modo, ut habet ignorantiam; et sic non est causa delectationis. Alio modo, ut habet desiderium addiscendi causam, et in quantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem rem esse quam non existimabat: et sic est delectabilis.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono: et hujus quietis cognitionem et perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam, quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum. Unde per accidens quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt. Desiderium autem maius excitatur ex perceptione ignorantiæ, unde maxime homo delectatur in his quæ de novo aut invenit aut addiscit.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod unusquisque delectatur, non solum in consuetis, sed etiam in raris et magnis, sed alia et alia ratione. Consueta enim sunt delectabilia ad operandum, in quantum per habitus sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, in quantum sunt mira, vel etiam ratione operationis, quia ex desiderio inclinatur mens ad hoc ut intense in novitate operetur, ut Philosophus dicit 10. Ethicorum cap. 4.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 32.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Philosopho insinuatum, quod operatio est causa delectationis. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* Pro cujus dicti sano intellectu, vide *q.* 31. *a.* 1. *ad primum.* A scripturis autem per hoc, quod, ubi loquuntur de delectatione, mentionem de operatione implicite saltem faciunt. Ut Deut. 12. " Si te esus carnium delectat. » Et 2. Reg. 19. " Aut delectare potest servum tuum cibus?» Et Proverb. 5. " In amore ejus delectare jugiter. » Et Eccl. 26. " Gratia mulieris sedulæ delectabit virum suum.» Quod autem in prædictis authoritatibus implicetur operatio, facillime ex textu corporis cognosces: et consequenter, quod ipsæ, si scholastice loquantur, in proposito dicunt, operationem esse causam delectationis. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Augustino, quod motus est causa delectationis A Divo Augustino quidem, ut adducitur cum discursu *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Apostolus dicit Heb. 13. " Rogo vos fratres, ut sufferatis verbum solatii: etenim per paucis scripsi vobis. » Ecce, quod motum, idest transmutationem, qua quis post pauca verba secundum quamdam habitudinis naturalis audientium mensuram á sermone ad silentium transit, appellat *verbum solatii*, idest verbum consolatorium, delectationemque afferens audientibus. Quo contra de sermone excedente prædictam habitudinis mensuram dicitur Proverbiorum 15. " Lingua immoderata conteret spiritum.» Et Eccles. 22. " Musica in luctu importuna narratio. » Ac si ab oppositis insinuando propositum, dicatur: Loquela mensuræ naturalis habitudinis non proportionata, sive quia fit extra tempus, sive quia fit nimis prolixe, sive quia non servatur aliquis alius modus secundum prædictam mensuram servandus, est tædiosa auditoribus, et

consequenter cessatio ab his inconvenientibus in loquente, quæ quidem cessatio habet quamdam rationem motus, idest alternationis, est delectabilis, seu causa delectationis eisdem auditoribus. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod et spes, et memoria est causa delectationis. Ut Ps. 76. *Memor,* etc. Rom. 11. secundum quod *in arg. cont.* Item Rom. 8. *Spe salvi facti sumus.* Et Matth. 5. *Beati, Beati, Beati,* etc. His enim verbis denotatur beatitudo quædam, quæ dicitur á Doctoribus beatitudo spei, et consequenter iisdem verbis designatur, et quidem á fortiori, præsens intentum. Nam beatitudo delectationem, et majorem sane delectationibus animalibus, includit. Per hoc ergo, quod scripturæ ponunt beatitudinem spei, idest, quod ex spe causatur in nobis beatitudinis conjunctio, et secundum apprehensionem, et secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi illam: per hoc, inquam, simul ponunt magnam delectationem spei, idest, quod ex spe causatur magni delectabilis conjunctio, et secundum apprehensionem, et secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi illud. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina hæc etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Aug. insinuatum, quod tristitia est causa delectationis. A scripturis quidem, ut Psalm. 41. *Fuerunt,* etc. secundum quod ponitur cum discursu *in arg. cont.* Item Psal. 79. " Cibabis nos pane lachrymarum, et potum dabis nobis in lachrymis in mensura. » Ubi per ly *pane,* et ly *potum* major delectationis refectio intelligitur; quæ á lachrymis ex tristitia ortis, et consequenter á tristitia causatur. A D. autem Aug. per hoc, quod dicit: " semper doleat pœnitens, et de dolore gaudeat, et non semper se doluisse doleat. » Et supple tu, de hoc dolore etiam gaudeat. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis, quod operationes aliorum sunt nobis causa delectationis. Ut 2. Canon. Jo. secundum quod *in arg. cont.* Item Coloss. 2. " Gaudens, et videns ordinem vestrum. » Item Philipp. 2. " Implete gaudium meum, ut idem sapiatis, eamdem charitatem habentes, unanimes, idipsum sentientes. » Item capit. 4. " Fratres mei carissmi, gaudium meum, et corona mea. » Item 1. Thessal. 3. " Nunc vivimus: si vos statis in Domino. » Tantam namque delectationem actiones bonæ suorum filiorum afferebant Apostolo, ut vivere tunc, idest in vita reflorere se reputaret, si ipsi starent in Domino. Vide passim ejus epistolas, et, cum sæpissime ipsum de profectu aliorum lætitiam magnam concipere inveneris, scito, eum factis ipsis, tamquam scholastico idiomate, fateri, quod alterius operationes sunt alteri delectationis causa. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas merito á scripturis, et Philosopho fuisse insinuatum, quod benefacere alteri est delectationis causa. A Phil. quidem ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Act. 20. *Beatius est dare, quam accipere.* Hoc est: delectabilius est dare. Item per hoc, quod Tobiæ erat delectabile, benefacere concaptivis fratribus, qui erant de genere suo, alere esurientes, vestire nudos, sepelire mortuos; adeoque in benefaciendo aliis modo dicto delectabatur, ut nec á beneficentia tali propter comminationem mortis á principe factam se continere posset, aut vellet. Vide Tobiæ c. 1. 2. de mirabili hac delectatione ejus in totuplicibus beneficiis exhibitis aliis valde relucente. Item per hoc, quod Abraham in tantum hospitalitatem erga peregrinos, aliosque exercere delectatus est, ut pro maximo favore habuerit sic aliis benefacere. Vocabat enim hospites Dominos suos, ad genua ipsis procidebat, ad gratiam sibi grandem reputabat, lavare eis pedes, ipsos cibare: eis comedentibus lætanter assistebat, totam familiam pro eis humanissime tractandis in servitium ipsorum occupabat; currebat, festinabat, accelerari talia eis benefaciendi negotia mandabat. De his vide *Gen.* 18. Ac si ergo per hæc omnia scholastice loquendo, scripturæ dicant: Benefacere aliis est multum delectabile. Hinc dicito tu, quod opera charitatis sunt delectabilissima. Hinc confundantur etiam ab Ethnico Philoso-

pho, ut *in arg. cont.* non succurrentes, vel quasi ex tristitia, et non hilariter succurrentes proximis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, atque similibus, quæ tuum est invenire, juxta notationem pro lectoribus etc.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod similitudo est causa delectationis. Ut Eccl. 13. " Omnis homo simili sibi sociabitur. » Et 24. " volatilia ad sibi similia conveniunt. » Patet enim, quod sociari alicui, seu convenire ad illum, connotat delectationem in eo, qui studet sociari, seu convenire; quoniam, nisi delectaretur in suo simili, non quæreret ei sociari, et convenire. Scriptura ergo per præmissa, si scholasticam linguam assumat, dicit, quod simile, ut simile, est delectabile. Faciunt ad propositum hoc dicta in quæst. 27. art. 3. app. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Philosopho, quod admirabilia sunt delectabilia. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod de admirabili evasione é periculis ab hominibus inde liberatis dicitur secundo Machabæor. primo. " De magnis periculis á Deo liberati, magnifice gratias agimus ipsi, utpote qui adversus talem regem dimicavimus. » Per hæc enim verba, ui ex contextu abunde patet, delectationem se magnam inde concepisse connotabant; et tantam, ut ipsam intra se continere non valentes suis Judæis etiam absentibus communicarent: eosque ad celebrandum festivitates in honorem Dei pro tam grandi lætitia invitarent; et hoc ideo, quia liberatos se de magnis periculis fuisse erat valde delectabile, quia erat valde admirabile. Item per hoc, quod dicitur in Ps. 57. *Lætabitur justus, cum viderit vindictam.* His namque verbis designatur, quod justus, videndo antonomastice dictam damnatorum vindictam, delectationem magnam sentiet de hoc, quod de talibus pœnis mirabiliter, cum secundum se esset de eadem massa, á Deo liberatus fuerit. Hæc enim admiratio dat justo, sicut et religiosis, etc. de seculo, de, etc. mirabiliter liberatis, maximam lætitiæ, seu delectationis materiam, secundum quod profundius, vel minus profunde consideratur; et consequenter materiam, tum magis de suo statu gaudendi. tum magis inde gratias Deo agendi, tum magis delectabiliter omnia in honorem Dei faciendi. Ecce, quot, quantarumque delectationum causa est admiratio secundum scripturas. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA TERTIA,

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis; et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum delectationis sit dilatare.

Secundo, utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

Tertio, utrum delectatio impediat usum rationis.

Quarto, utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS I.

Utrum delectationis sit dilatare.

Pro negativa = Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis.

1. Quod pertinet ad amorem, non est effectus delectationis. Sed dilatatio pertinet ad amorem. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

Maior, quia delectatio est alia passio ab amore.

Minor, quia 2. Cor. 6. dicitur: *Cor meum dilatatum est.* Et de præcepto charitatis dicitur in Psalmo 118. *Latum mandatum tuum nimis.*

2. Quod pertinet ad desiderium, non est effectus delectationis. Sed dilatatio pertinet ad desiderium. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

Minor probatur. Receptio pertinet ad

desiderium. Sed ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Ergo dilatatio pertinet ad desiderium.

Maior hujus, quia desiderium est rei non habitæ, et propterea ad ipsum pertinet receptio rei desideratæ.

3. Quod est causa constrictionis, non habet pro effectu dilatationem. Sed delectatio est causa constrictionis. Ergo delectatio non est causa dilatationis.

Maior, quia constrictio dilatationi opponitur.

Minor, quia illud constringimus quod firmiter volumus retinere, et talis est affectio appetitus circa rem delectantem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad expressionem gaudii dicitur Isaiæ 60. *Videbis et affluES; et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, sicut supra dictum est. Ergo dilatatio est effectus delectationis.

Determinatio.

Distinctio. Dilatatio dupliciter sumitur. Uno modo proprie, secundum quod significat latitudinem, quæ est una ex corporalibus dimensionibus. Alio modo sumitur metaphorice, et secundum quamdam similitudinem. Primo modo non potest esse effectus affectionum animæ. Unde solum secundum metaphoram potest esse effectus affectionum animæ.

Conclusio. Dilatatio est effectus delectationis.

Probatur. Magnitudo spiritualis est effectus delectationis. Sed dilatatio metaphorice sumpta significat quamdam spiritualem magnitudinem. Ergo dilatatio est effectus delectationis.

Maior etiam simul cum minori manifestatur. Nam homo magnificatur per delectationem dupliciter: uno modo ex parte virtutis apprehensivæ; alio modo ex parte virtutis appetitivæ. Ex parte, inquam, virtutis apprehensivæ, quia homo ex delectatione apprehendit se fuisse adeptum aliquam sibi convenientem perfectionem: et secundum hoc animus magnificatur et dilatatur, et fit maior per illam perfectionem, quam apprehendit se adeptum fuisse. Ex parte vero appetitus, quia appetitus quiescit in re delectabili, quodammodo se præbens capacem ad ipsam capiendam, et sic per delectationem affectus dilatatur, continens interius rem delectantem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui, secundum diversas similitudines; et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem, ratione cujusdam extensionis, in quantum effectus amantis ad alios extenditur, ut curet, non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, in quantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei jam delectantis fit dilatatio: quia magis præbet se animus rei jam delectanti, quam rei non habitæ desideratæ, cum delectatio sit finis desiderii.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod idem non inconvenit, respectu diversorum, esse causam constrictionis et dilatationis. Et ad minorem dicitur, quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret; sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULUS II.

Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium.

Pro negativa.=Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius.

1. Omnis motus cessat cum ad quietem pervenerit. Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut

dictum est. Ergo delectatione adveniente, cessat motus desiderii.

2. Quod opponitur desiderio, non est causa desiderii: oppositum enim non est causa sui oppositi. Sed delectatio opponitur desiderio ex parte objecti. Ergo delectatio non causat sui desiderium.

Minor, quia desiderium est boni non habiti: delectatio vero boni jam habiti.

3. Quod causat fastidium, non est causa desiderii: fastidium enim repugnat desiderio. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Ergo delectatio non causat sui desiderium, sed potius fastidium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dominus dicit Joan. 4. *qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.* Per aquam autem significatur, secundum Augustinum tract. 15. in Joan. delectatio corporalis.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Delectatio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est in actu: alio modo, secundum quod est in memoria.

2.ª *Distinctio.* Sitis vel desiderium potest dupliciter accipi. Uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ. Alio modo, communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

1.ª Conclusio. Delectatio secundum quod est in actu, non causat sitim et desiderium sui, proprie acceptum per se.

Probatur. Affectio appetitus circa rem præsentem, non potest causare sitim vel desiderium, proprie acceptum, scilicet secundum quod est rei non habitæ. Sed delectatio in actu est affectio appetitus circa rem præsentem. Ergo delectatio non causat per se sui sitim et desiderium.

Maior est manifesta. Nam si aliquis actus sit semper circa rem præsentem implicat ut sit causa proprii desiderii, quod est rei absentis.

2.ª Conclusio. Delectatio actualis potest per accidens causare sui sitim et desiderium, proprie acceptum, per accidens.

Probatur. Delectatio quæ est de re non perfecte habita, potest causare sitim et desiderium sui, respectu rei non perfecte habitæ. Sed delectatio actualis aliquando potest esse rei non perfecte habitæ. Ergo talis delectatio potest causare sui sitim, scilicet habendi rem, quam imperfecte habet, perfecte.

Maior manifestatur. Nam si aliquis delectetur in cibo, adhuc non ad satietatem sumpto, talis delectatio excitat sui sitim, scilicet sumendi cibum, quem adhuc non sumpsit.

Minor vero probatur: dupliciter enim potest contingere ut res præsens non sit perfecte habita, scilicet vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis; ex parte quidem rei habitæ hoc accidit quando res habita non est tota simul unde successive recipitur, et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat, sicut qui audit primam partem versus, et in eo quod delectatur, desideret alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit 4. confessionum cap. 11. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consumentur, eo quod tales delectationes consequantur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis accidit quod res non tota habeatur quando aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit. Sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectamur, et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis secundum quod potest intelligi quod habetur Eccl. 24. *Qui bibunt me, adhuc sitient.*

3.ª Conclusio. Si per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium; sic delectationes spiri-

tuales actu habitæ faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum per se.

Probatur ex differentia, quæ est inter delectationes corporales et spirituales: delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc, quando jam aliquis pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed potius perficiunt naturam. Unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, sunt magis delectabiles, et omne fastidium per se excludunt.

Confirmatur conclusio hæc tertia, quia sic etiam potest intelligi illud Eccles. 24. *qui bibunt me, adhuc sitiunt.* Et quia etiam de angelis qui perfecte Deum cognoscunt et delectantur in ipso, dicitur 1. Petri 1. quod *angeli desiderant in eum conspiscere.*

4.ª Conclusio. Contingit delectationes spirituales per accidens non causare sui desiderium, vel sitim, vel fastidium.

Probatur: nam contingit ut operationi spirituali conjungantur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur.

5.ª Conclusio. Delectatio, prout est in memoria, et non in actu, per se nata est causare sitim et desiderium proprie dictum sui ipsius; si tamen is qui delectatur, sit in illa dispositione in qua erat quando delectabatur in re præterita. Si autem non sit in eadem dispositione, delectatio præterita generat fastidium.

Manifestatur: nam quando aliquis recordatur de delectatione, quam habuit in sumendo cibum; si nunc sit in illa dispositione in qua erat quando sumebat cibum, scilicet indigens cibo, delectatur, et desiderat id quod non habet. Si vero nunc sit repletus cibis, memoria ciborum generat fastidium, et non delectationem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod perfecta quies causat cessationem motus, sed quies imperfecta stat cum aliquo motu. Tunc ad minorem dicitur, quod quando delectatio est perfecta, habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum. Sed quando delectatio est imperfecta, scilicet rei non perfecte habitæ, tunc non cessat omnino motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod delectatio perfecta opponitur desiderio proprie dicto, ex parte objecti, quia delectatio perfecta est de re perfecte habita, et desiderium est rei non habitæ; sed tamen delectatio imperfecta non opponitur ex parte objecti desiderio: nam de re imperfecte habita est delectatio, quatenus et quoad id quod est habita: et de eadem est desiderium, quatenus et quoad id quod non est habita.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod delectatio non per se, sed per accidens potest causare fastidium, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum delectatio impediat usum rationis.

Pro negativa.=Videtur quod delectatio non impediat usum rationis.

1. Quies non impedit, sed maxime confert ad usum rationis. Sed delectatio est quies. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Maior probatur, tum quia Philosophus 7. Phys. tex. 20. dicit, *sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens.* Tum etiam quia Sap. 8. dicitur. *Intrans in domum meam, conquiescam cum illa,* scilicet sapientia.

2. Ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio et usus rationis non sunt in eodem. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Minor, quia delectatio est in parte appetitiva, usus vero rationis est in parte apprehensiva.

3. Illud quod impedit usum rationis movet, sive transmutat ipsum rationis usum. Sed delectatio non transmutat usum rationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Maior probatur, quia quod impedit aliquid, quodammodo ipsum transmutat.

Minor prob., quia magis usus apprehensivæ virtutis movet delectationem, quam delectatio moveat usum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus 6. Ethicorum cap. 5. dicit, quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiæ.*

Determinatio.

Distinctio. Delectationes sunt in duplici differentia. Quædam sunt spirituales, quæ scilicet habentur de ipso actu rationis: sicut cum aliquis delectatur, contemplando vel ratiocinando; quædam vero corporales.

1.ª Conclusio. Delectationes spirituales, scilicet quæ habentur de actu rationis non impediunt, sed augent usum rationis.

Probatur. Ea per quæ attentius operamur operationes intellectus, non solum non impediunt usum rationis, sed potius adjuvant. Sed per delectationes quæ habentur de actibus rationis, attentius operamur per intellectum, scilicet contemplando et ratiocinando. Ergo delectationes spirituales quæ scilicet habentur de actibus rationis, non solum non impediunt, sed adjuvant usum rationis.

Maior, quia attentio juvat operationem.

Minor, quia illud attentius operamur in quo delectamur.

2.ª Conclusio. Delectationes corporales impediunt usum rationis.

Prob. Triplici enim ratione delectationes corporales usum rationis impediunt; primo ratione ipsius delectationis, quia sicut jam dictum est, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus: cum autem intentio fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impedit usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet; secundo ratione contrarietatis; quædam enim delectationes maxime superexcedentes sunt contra ordinem rationis, et per hunc modum Phil. dicit in 6. Ethic. cap. 5. quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ*, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur: puta hæc existimatio, quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, non impeditur secundum contrarietatem per corporalem delectationem: secundum autem primum modum, idest ratione ipsius delectationis impedit tam existimationem prudentiæ, quam speculativam; tertio ratione cujusdam ligationis, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem, quam ad rem absentem; hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Confirmatur utraque conclusio, quia Phil. dicit 10. Ethic. cap. 5. quod delectationes propriæ audagent operationes (per quod confirmatur conclusio prima.) Extraneæ vero impediunt (per quod confirmatur secunda.) Sed delectationes, quæ habentur de actu rationis, sunt propriæ ipsius rationis et corporales sunt extraneæ á ratione. Ergo illæ non impediunt, istæ vero impediunt rationis usum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod delectatio corporalis, quæ impedit usum rationis, ex parte corporis non est quies sed habet semper annexam aliquam transmutationem, ut dictum est in tertia ra-

tione secundæ conclusionis. Ex parte vero objecti, licet sit quies appetitus in aliquo delectabili, tamen quia tale delectabile est contra rationem, ideo ratione utriusque impedit rationis usum.

Ad 2. Dicitur ad maiorem quod ea, quæ non sunt in eodem, nec in his, quæ sunt in eodem verum est quod non se impediunt. Sed si sint in diversis, quæ tamen sint in eodem, vel ut partes, vel alio modo potest esse, si sint contraria, ut se impediant. Tunc dicitur ad minorem, quod usus rationis, et delectatio licet non sint in eodem, cum unum sit in appetitu et alterum in ratione, tamen sunt in his, quæ sunt partes ejusdem animæ; ratio enim et appetitus sunt partes rationalis animæ, et ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur á contrario actu alterius.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali; ideo ex transmutatione corporali, usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum sensitivarum.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio perficiat operationem.

Pro negativa.=Videtur quod delectatio non perficiat operationem.

1. Quod impedit usum rationis, non perficit, sed potius debilitat operationem. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est præced. art. Ergo delectatio non perficit, sed potius debilitat operationem.

Maior, quia omnis humana operatio ab usu rationis dependet.

2. Quod est ipsa operatio, vel ipsius operationis effectus, non est perfectivum operationis. Sed delectatio est operatio vel operationis effectus. Ergo delectatio non est perfectiva operationis.

Maior, quia nihil est perfectivum sui ipsius, vel suæ causæ.

Minor, quia quando dicitur quod delectatio est operatio, vel intelligitur essentialiter; et tunc delectatio est ipsamet operatio: vel intelligitur causaliter; et tunc delectatio est operationis effectus.

3. Si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis: quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis é converso, ut supra dictum est. Nec iterum per modum efficientis; quia magis operatio est causa efficiens delectationis; nec iterum sicut forma; non enim perficit delectatio operationem, ut habitus quidam secundum Philosophum in 10. Ethic. c. 4. Ergo delectatio non perficit operationem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 10. Eth. cap. 4. dicit quod *delectatio perficit operationem.*

Determinatio.

Conclusio. Delectatio perficit operationem.

Prob. Dupliciter enim delectatio perficit operationem; uno modo ut finis: alio modo ex parte causæ agentis. Sed sciendum quod finis dicitur dupliciter: uno modo proprie; et sic finis est id, propter quod aliquid est vel fit; sicut finis domificatoris, est domus: alio modo communiter; et sic omne bonum superveniens fini proprie sumpto potest dici finis, secundum quem modum finis domificatoris possunt etiam esse ornamenta domus ab ipso fabricatæ. Delectatio igitur est finis operationis, non quidem proprie, sed communiter tantum.

Prob. igitur quod delectatio perficiat sic operationem ut finis. Omne bonum superveniens alicui, perficit illud in ratione finis, ut dictum est. Sed delectatio est quoddam bonum superveniens ipsi operationi. Ergo delectatio perficit sic operationem.

Minor, quia delectatio importat quietationem appetitus in bonum.

Et hæc ratio ponitur ab Aristotele in 10. Ethic. cap. 4. dicente quod *delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis*, in quantum scilicet super hoc bonum, quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præsupposito.

Quod vero perficiat delectatio operationem ex parte agentis ostenditur. Sed est sciendum quod delectationem perficere operationem ex parte agentis, potest dupliciter intelligi; uno modo ut perficiat directe, scilicet sit quasi agens perficiens operationem; alio modo indirecte: primo modo medicus sanat directe in genere causæ efficientis, sanitas vero indirecte, in quantum sanitas movet medicum.

Delectatio igitur perficit operationem indirecte, quatenus agens, cum delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam.

Et sic formatur ratio. Illud per quod agens vehementius attendit operationi perficit ipsam operationem ex parte agentis indirecte. Sed delectatio est propter quam agens vehementius attendit operationi. Ergo delectatio ex parte agentis hoc modo, scilicet indirecte perficit opus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod non omnis delectatio impedit usum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur. Delectatio autem, quæ consequitur actum rationis fortificat rationis usum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod delectatio est et effectus operationis et causa; effectus quidem in genere causæ efficientis; et causa in genere causæ finalis, et in hoc genere perficit operationem, ut dictum est.

Ad 3. Negatur minor. Perficit enim delectatio operationem, ut finis communiter, et etiam ex parte agentis indirecte, ut dictum est in corpore.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 33.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, quod dilatatio est effectus delectationis. Ut Isa. 60. secundum quod est *in arg. cont.* Item per hoc, quod dicitur Ps. 118. "Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum." Per cordis enim dilatationem divinitus factam intelligit delectationem de Deo tamquam ab effectu causam designans, et tunc viam mandatorum dicit se cucurrisse, quoniam delectatio perficit operationem, ut dicitur 10. *Eth.* Ac si ergo utrobique á scriptura, si scholastice loquatur, dictum sit: Dilatatio est effectus á delectatione, tamquam á causa sua proveniens. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod delectatio sui ipsius desiderium causat Ut Joan 4. secundum quod ponitur *in arg. cont.* Ubi intellige ly *sitiet*, scilicet ex imperfectione aquæ bibitæ: in cujus signum additur ly *iterum*, idest, alia vice. Non enim tunc, cum ad plenum biberit, sitiet, idest desiderabit bibere de illa aqua: imo ipsam contemnet: idest fastidiet: sed alia vice, cum defecerit in stomacho, etc. virtus illius aquæ, sitiet ipsam. Hæc annotata sint ad differentiam aquæ vivæ idest delectationum spiritualium. Nam, qui biberit hanc aquam vivam, non sitiet ex imperfectione aquæ vivæ, idest sitis, qua plus desiderabit de ipsa bibere, non proveniet ex eo, quod aqua ipsa sit de se

imperfecta: imo proveniet ex eo, quod ipsa est de se perfecta. In cujus signum aqua viva bibita causabit sui sitim, et plus bibita majorem sitim, donec faciat salire in vitam æternam; ubi amplius non causabit sitim, nisi, ut dicit intensionem affectus excludentem fastidium, 1. *Petr.* 1. Ipsa vero aqua viva non bibita non causabit sitim, idest, desiderium rei non habitæ, et hoc, quia non cognoscitur ejus perfectio. In illius etiam, quod scilicet aqua viva de se sit perfecta, signum est, quod adhuc, dum actualiter bibitur etiam abunde pro vita præsenti, causat sui sitim; ex hoc denotans, quod perfectio sua est adhuc major, quam præsentialiter ab actu bibente experimento sentiatur. Ad prædictam autem differentiam significandam de aqua terrena, idest delectationibus corporalibus, dictum est ly *sitiet iterum*, de aqua vero viva non dicitur ly *iterum*, idest alia tantum vice, sed ly *sitiet adhuc*, idest, etiam dum actu bibit, *Eccl.* 24. Vide *quæst.* 2. *articu.* 1. *ad tertium.* *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina hæc, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho, quod delectatio impedit usum rationis. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod legitur Eccles. 2. " Risum reputavi errorem: et gaudio dixi, quid frustra deciperis? » Item Psal. 76. " Renuit consolari anima mea; memor fui Dei, et delectatus sum. » Ideo namque risum reputavit errorem, et gaudium esse deceptorium, quia risus talis, gaudiumque, idest delectatio talis, impedit usum rationis: quo memores sumus Dei, et delectamur in ipso: proptereaque, ut Dei memor esset, et in ipso delectaretur Psalmista, renuit consolationes, idest delectationes hujusmodi, scilicet corporales. Ac si brevibus dixisset: Delectatio terrena impedit usum rationis. Hoc idem et ab exemplo insinuavit, quando narravit 3. *Regum* 11. quod Salomon á delectatione corporali, quam habuit cum mulieribus alienigenis, (hæ in conclusione vocantur delectationes extraneæ) in tantum quoad usum rationis impeditus est, ut sequeretur, et coleret Deos earum, et ædificaret diis ipsarum fana " His, inquit scriptura, copulatus est Salomon ardentissimo amore. Et averterunt mulieres cor ejus, et depravatum est cor ejus per mulieres. » *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Philosopho, quod delectatio perficit operationem. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Psal. 118. " Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum. » Dilatatio enim est effectus delectationis, *ar.* 1. Et cursus ille est operatio, " diligentissime custodivi, quia dedisti lætitiam, idest, delectationem, in corde meo, » Psalm. 4. Item per hoc, quod de Jacob dicitur, Gen. 29. " Septem servitutis anni videbantur ei pauci dies præ amoris magnitudine; » et c. 31. Jacob duram servitutem illam secundum seipsam describens ait; " Die, noctuque æstu urebar, et gelu; fugiebatque somnus ab oculis meis. » Ex his enim simul collectis, cum amor sit causa delectationis, *quæstione trigesima secunda artic.* 7. relinquitur clarum, quod Jacob omnia hæc durissima libentissime operatus, ac passus est propter hoc, quod delectabatur in illis, ex amore concepto erga Rachelem, et consequenter ex eisdem relinquitur scholasticis perspicacibus concludendum firmiter, quod delectatio valde perficit operationem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, doctrina præsens etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA QUARTA,

DE BONITATE, ET MALITIA DELECTATIONUM IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate, et malitia delectationum: et circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum omnis delectatio sit mala.

Secundo, dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.

Tertio, utrum aliqua delectatio sit optima.

Quarto, utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

ARTICULUS I.

Utrum omnis delectatio sit mala.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnis delectatio sit mala.

1. Illud quod corrumpit prudentiam, et impedit usum rationis, videtur esse secundum se malum. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit usum rationis. Ergo delectatio est secundum se malum, et inde omnis delectatio mala.

Maior, quia bonum hominis est, secundum rationem esse.

Minor, quia delectationes quanto maiores sunt, tanto magis impediunt. Unde in delectationibus venereis, quæ maximæ sunt, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur 7. Ethic. cap. 11. et Hier. etiam dicit super Matt. in Epist. de Monogamia, quod *illo tempore, quo conjugales actus geruntur præsentia sancti Spiritus non dabitur, etiam si Propheta videatur esse, qui officio generationis obsequitur.*

2. Illud quod fugit virtuosus, et prosequitur aliquis deficiens á virtute, videtur esse secundum se malum, et fugiendum. Sed pueri et bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes, fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malæ et fugiendæ.

Maior, quia Phil. dicit 10. Ethic. c. 5. quod *virtuosus est quasi mensura, et regula humanorum actuum.* Et 1 Corinth. 2. dicit Apost. quod *spiritualis homo judicat omnia.*

3. Illud ad quod nulla ars est ordinata, non est bonum. Sed ad delectationes nulla ars est ordinata. Ergo delectationes non sunt aliquod bonum.

Maior, quia virtus et ars sunt circa difficile.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud ad quod scriptura sacra inducit, non est malum. Sed ad delectandum inducit sacra scriptura. Ergo delectare non est malum.

Maior, quia authoritas divina ad nullum malum inducit.

Minor, quia Psal. 36. dicitur: *delectare in domino.*

Determinatio.

Quorumdam positio.

Aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas, ut Arist. dicit 10. Eth. c. 2.

Ratio eorum videtur fuisse, quia ipsi intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quæ sunt magis manifestæ; nam et in cæteris intelligibilia á sensibilibus antiqui Philosophi non distinguebant, nec intellectum á sensu, ut dicitur 2. de anima tex. 150. Arbitrabantur autem delectationes corporales omnes dicendas esse malas, ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, á delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant.

Repobatio.

Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili delectatione, si illi, qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes inducent, exemplo operum, relicta verborum doctrina; in operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba.

Vera sententia.

Conclusio. Delectationum aliquæ sunt bonæ, et aliquæ sunt malæ.

Prob. dupliciter, juxta ea, quæ inveniuntur in qualibet delectatione: duo enim in qualibet delectatione necessario concurrunt, scilicet bonum delectabile, quod est delectationis objectum, et operatio aliqua, quam delectatio consequitur; est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem.

Prima igitur probatio desumitur ex parte boni delectabilis, et altera ex parte operationis, quam consequitur delectatio.

Prob. primo: sicut se habet quies in naturalibus, ita se habet delectatio in moralibus, et sicut se habet naturale et innaturale in naturalibus, ita se habet bonum et malum in moralibus. Sed in naturalibus invenitur aliqua quies naturalis et aliqua innaturalis. Ergo in moralibus est aliqua delectatio bona et aliqua mala.

Prob. maior, et proportio quidem naturalis quietis ad delectationem manifesta est; quia delectatio est quies appetitus in bono; proportio vero inter naturale, et innaturale, bonum et malum ostenditur. Nam sicut naturale dicitur illud quod est conveniens naturæ alicujus; innaturale vero quod non est conveniens naturæ, sed ab ea discordat; ita in moralibus bonum dicitur illud, quod concordat rationi, malum vero dicitur illud quod non est conforme, vel concordans rationi, vel divinæ legi.

Minor prob. Nam quies naturalis est, quando res naturalis quiescit in loco convenienti suæ naturæ; ut quando grave quiescit deorsum; innaturalis vero quies est, quando res naturalis quiescit in loco, qui non est conveniens suæ naturæ; ut cum grave quiescit sursum. Sic et in moralibus, si appetitus quiescat in bono, quod sit conforme rationi et divinæ legi, erit delectatio bona. Si vero appetitus quiescat in aliquo, quod non est conforme rationi, et divinæ legi, erit delectatio mala; sicut igitur in naturalibus invenitur quies naturalis et innaturalis, sic in moralibus invenitur delectatio bona et mala.

Secundo probatur conclusio, ratione desumpta ex operatione, quæ est; quædam operationes sunt bonæ, et quædam sunt malæ. Ergo quædam delectationes sunt bonæ, quæ scilicet sunt ex bonis operationibus, et quædam sunt malæ, scilicet quæ sunt ex malis operationibus.

Conseq. prob. Concupiscentiæ bonarum operationum sunt bonæ, et concupiscentiæ malarum operationum sunt malæ. Ergo multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, et malarum malæ.

Consequentia hæc probatur, quia operationibus magis sunt affines delectationes, quæ sunt eis conjunctæ, quam concupiscentiæ, quæ tempore eas præcedunt. Si igitur malitia et bonitas operationum se extendunt ad concupiscentias, multo magis se extendent ad delectationes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor, non enim est universaliter vera. Delectationes enim, quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam, sed hoc faciunt delectationes corporales, quæ utpote extraneæ, usum rationis impediunt, ut dictum est quæst. præced. Ad probationem minoris dicitur, quod per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo, quod repugnat rationi, habet delectatio, quod sit moraliter mala, vel secundum quamdam ligationem rationis; sicut in concubitu conjugali, delectatio quamvis sit in eo, quod convenit rationi tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam, sed ex hoc non consequitur malitia moralis, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus; nam et ipsa ra-

tio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen quod hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem; quia non est peccatum mortale nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia scilicet ex peccato primi parentis, nam hoc in statu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ 1. P. quæst. 93. art. 2. dicta sunt.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes; quod autem pueri, et bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas, quia in eis est naturalis appetitus, qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad 3. Dicitur ad maiorem et ad ejus probationem, quod non omnis boni est ars. Dicitur secundo negando minorem, est enim aliqua ars factiva, ut infra dicetur. Circa operationes autem et passiones, quæ sunt in nobis, magis est prudentia, et virtus quam ars, et tamen aliqua ars est factiva delectationis scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in 7. Ethic. c. 12.

ARTICULUS II.

Utrum omnis delectatio sit bona.

Pro affirmativa.==Videtur quod omnis delectatio sit bona.

1. Omne utile et omne honestum est bonum. Ergo etiam omne delectabile est bonum.

Conseq. prob., quia bonum dividitur per illa tria.

2. Quod est per se bonum, est universaliter bonum. Sed delectatio est per se bona. Ergo delectatio est universaliter bona.

Maior, quia quod per se prædicatur de aliquo, universaliter de eo prædicatur.

Minor, illud quod non quæritur propter aliud, est per se bonum, ut dicitur 1. Ethic. cap. 6. Sed delectatio non quæritur propter aliud. Ridiculum enim videtur quærere ab aliquo, quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona.

3. Et est alia probatio minoris præcedentis argumenti. Quod ab omnibus desideratur, est per se bonum. Sed delectatio ab omnibus desideratur. Ergo delectatio est per se bona.

Maior, quia *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur 1. Ethic. c. 1.

Minor, quia etiam pueri et bestiæ delectationem appetunt.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Proverb. 2. dicitur. *Qui lætantur cum male fecerint et exultant in rebus pessimis.*

Determinatio.

Aliorum positio.

Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonam, et per consequens omnem esse bonam, in hoc á Stoicis dissentientes, qui ponebant omnes delectationes esse malas: et eorum ratio erat præcipue 2. et 3. argumentum adductum.

Radix deceptionis epicureorum.

Epicurei ex hoc decepti videntur, quod non distinxerunt inter id quod est simpliciter bonum, et id quod est bonum solum, quoad hunc. Sed arbitrati sunt omne bonum respectu alicuius, esse simpliciter et absolute bonum: et quia omnis delectatio est bona respectu alicuius, arbitrati sunt omnem delectationem esse simpliciter bona.

Vera sententia, et reprobatio.

Conclusio. Non omnis delectatio est simpliciter bona.

Prob. Quies appetitus in eo quod non est simpliciter bonum, sed bonum solum apparens huic particulari homini, non est simpliciter delectatio, nec simpliciter bona, sed solum apparens bona huic. Sed contingit ut appetitus alicuius quiescat in aliquo, quod non est simpliciter bonum solum; sed bonum solum

alicui particulari apparens. Ergo non omnis delectatio est bona.

Maior, quia cum delectatio sit quies appetitus in bonum, si illud, in quo quiescit appetitus, sit vere bonum, ipsa erit vera delectatio: sin autem, non erit vera delectatio, sed solum apparens.

Minor manifestatur. Contingit enim aliquid, quod non est secundum se bonum, esse bonum apparens alicui dupliciter. Uno modo quia est ei conveniens secundum dispositionem, in qua nunc est, quæ tamen dispositio non est naturalis: sicut leproso bonum est comedere aliqua venenosa, quæ non sunt simpliciter convenientia humanæ complexioni. Alio modo quia id, quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens. Quando igitur appetitus in hujusmodi bono, quod convenit solum huic ex aliqua innaturali dispositione, vel quia alicui apparet conveniens, quod tamen non est, hujusmodi delectatio non est simpliciter bona, sed solum secundum quid vel apparens bona.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Non enim est eadem ratio de honesto et utili ex una parte, et delectabili ex altera. Honestum enim et utile dicuntur secundum rationem, et ideo nihil est honestum vel utile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi, et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur ad maiorem, quod illud, quod non quæritur propter aliud, non oportet ut sit vere bonum, sed sufficit ut sit apparens bonum, vel bonum alicui: ratio enim quare delectatio non quæratur propter aliud, est quia delectatio est quies, quæ habet rationem finis. Et sicut finis non quæritur propter aliud, ita nec delectatio. Sed sicut finis potest esse vere bonum, et etiam malum, et apparens solum bonum, ita et delectatio potest esse bona et mala, sed apparens bona.

Ad 3. Dicitur etiam ad maiorem quod id, quod ab omnibus appetitur, est per se bonum vel apparens bonum. Unde omnis etiam delectatio est bona, vel apparens bona. Et sicut non omne quod appetitur, est vere bonum, ita non omnis delectatio est vere bona.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua delectatio sit optimum.

Pro negativa. = Videtur quod nulla delectatio sit optimum.

1. Nulla generatio est optimum. Sed delectatio consequitur generationem. Ergo nulla delectatio est optimum.

Maior, quia generatio non potest esse ultimus finis.

Minor, quia ex eo quod aliquid per generationem constituitur in suam naturam delectatur, ut dictum est.

2. Illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed omnis delectatio aliquo addito fit melior. Ergo nulla delectatio est optimum.

Minor, quia delectatio, addita virtute est melior.

3. Illud quod est optimum est universaliter bonum, sicut per se bonum existens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est. Ergo delectatio non est optimum.

Maior prob., quia quod est per se, est prius et potius eo, quod est per accidens.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Beatitudo est optimum. Sed delectatio est semper cum beatitudine. Ergo delectatio est optimum.

Maior, quia beatitudo est finis humanæ vitæ.

Minor, quia Psal. 15. dicitur. *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo.*

Determinatio.

Platonis positio.

Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici, neque omnes esse bonas sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas, ita tamen quod nulla sit summum bonum et optimum.

Radices erroris Platonis.

Sed quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit. Primo in hoc quod arbitratus est omnes humanas delectationes consequi generationem et motum: cum enim videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu, et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum, et hujusmodi, æstimavit idem de omnibus humanis delectationibus, ex qua existimatione sic arguebat. Quod consistit in generatione, et motu, non potest esse optimum. Sed omnis delectatio consequitur generationem et motum, ut patet in sensibilibus delectationibus. Ergo nulla delectatio est optimum.

Alter defectus Platonis fuit, quia ipse dicebat optimum solum id quod est simpliciter, et absolute optimum, et hoc erat abstractum et separatum, et non participatum ab aliquo, quod bonum erat ipse Deus: ex quo sic arguebat. Solum bonum abstractum, et separatum est optimum. Ergo nulla humana delectatio potest esse optima.

Reprobatio rationum, et opinionis Platonis.

Sed prima Platonis existimatio, scilicet quod omnis humana delectatio consequatur generationem et motum, manifeste falsa apparet in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit aut miratur, sed etiam in contemplando secundum scientiam jam acquisitam, quæ contemplatio non est cum aliquo motu vel generatione.

Altera vero ejus existimatio vera quidem est, si sermo sit de bono simpliciter optimo, hoc enim bonum est solus Deus: sed sermo præsens est de optimo in humanis. In hoc igitur plato defecit, dum existimavit nihil posse dici optimum, nisi bonum separatum et abstractum, et non participatum. Positio Platonis ex comprobatione veræ sententiæ reprobata manebit.

Vera sententia.

Conclusio. Aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Prob. Ultimus finis est optimus in unaquaque re. Sed delectatio quædam est ultimus hominis finis, scilicet ea quæ est in ultimo fine. Ergo delectatio quæ est in ultimo fine hominis, est optimum bonum.

Minor manifestatur. Finis enim dupliciter dicitur, ut dictum est, quæst. 1. art. 8. scilicet res, et usus rei. Sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniæ, et secundum hoc ultimus finis hominis potest dici vel Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel ejus fruitio, quæ importat delectationem quamdam, in ultimo fine, et sic fruitio Dei est optima delectatio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Non enim omnis delectatio consequitur generationem sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est; et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad 2. Dicitur dupliciter, primo ad maiorem quod est vera de optimo simpliciter, ex cujus participatione omnia sunt bona, non autem de aliis bonis. Omne enim aliud bonum ex additione alterius fit melius. Unde stat quod aliquid sit optimum in genere, et tamen possit ex additione fieri melius.

Dicitur secundo ad minorem, et ad ejus probationem, quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam. Unde delectatio non fit melior ex aliquo addito.

Ad 3. Negatur maior, et ratio negationis est, quia delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non omnis delectatio, sed solum quies in optimo, est optima. Sicut etiam scientia, quæ est de optimo, est optima, non autem omnis scientia est optima.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

Pro negativa.=Videtur quod delectatio non sit mensura, vel regula boni et mali moralis.

1. Quod est mensura, debet esse primum. Sed delectatio non est primum in genere moralium. Ergo delectatio non est regula bonitatis, et malitiæ in moralibus.

Maior, quia unumquodque mensuratur primo sui generis.

Minor, quia delectationem præcedunt amor et desiderium.

2. Mensuram et regulam oportet esse uniformem. Sed delectatio non est uniformis, sed varia et multiformis. Ergo delectatio non potest esse mensura.

Maior, quia ideo *motus qui est maxime uniformis, est mensura, et regula omnium motuum*, ut dicitur 10. Metaph. tex. 4.

Minor, quia quædam delectationes sunt bonæ et quædam malæ.

3. Certius judicium sumitur de effectu per causam, quam de causa per effectum. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiæ delectationis. Ergo potius operationes erunt mensura bonitatis et malitiæ in moralibus, quam delectationes.

Minor, quia bonæ delectationes sunt, quæ consequuntur bonas operationes.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit super illud Psal. 7. *Scrutans corda et renes Deus. Finis curæ et cognitionis est delectatio, ad quam quis nititur pervenire.* Et Phil. dicit in 7 Eth. c. 11. quod *delectatio est finis architectorum, idest principalis, ad quam respicientes unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem malum simpliciter dicimus.*

Determinatio.

Distinctio. Delectationes sunt duplices; quædam sunt appetitus intellectivi, et quædam sunt appetitus sensitivi, ut alias dictum est.

1.ª Conclusio. Delectatio voluntatis est mensura boni, et mali moralis.

Prob. Quies voluntatis in bono quod est finis, est mensura bonitatis et malitiæ in moralibus. Sed delectatio est quies voluntatis et cujuscumque appetitus in bono quod est finis, ut dictum est. Ergo delectatio voluntatis est mensura et regula bonitatis, et malitiæ in moralibus.

Maior prob. Quia bonitas et malitia moralis præcipue in voluntate consistit, ut dictum est supra quæst. 20. art. 1. Sed utrum voluntas sit bona vel mala, præcipue ex fine cognoscitur; id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit; quies igitur voluntatis est, per quam judicamus, an voluntas sit bona vel mala, et ex malitia voluntatis malitia, vel bonitas moralis: unde patet quod ipsa quies voluntatis est prima radix, et regula malitiæ et bonitatis in moralibus; est igitur bonus et virtuosus, qui delectatur, et gaudet in operibus virtutum et malus qui in operibus malis.

2.ª Conclusio. Delectationes appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis, vel malitiæ moralis.

Prob. Quod est commune bonis et malis, non potest esse regula bonitatis, vel malitiæ moralis. Sed delectationes appetitus sensitivi sunt communes bonis et malis. Ergo delectationes appetitus sensitivi non possunt esse regula bonitatis, et malitiæ moralis, ita ut possimus ex ipsis cognoscere malitiam, vel bonitatem moralem.

Minor prob. Nam cibus communiter delectabilis est, secundum appetitum sensitivum bonis et malis. Voluntas autem bonorum delectatur in eis, secundum convenientiam rationis, quam convenientiam non curat voluntas malorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem et ad ejus probationem, quod amor et desiderium sunt priora delectatione, via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, á quo maxime sumitur judicium, sicut á regula, vel mensura.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod omnis delectatio, in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono, et secundum hoc potest esse regula vel mensura: nam ille bonus est, cujus voluntas quiescit in vero bono, malus autem, cujus voluntas quiescit in malo.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod operationis bonitas, vel malitia est causa bonitatis, vel malitiæ delectationis, in genere causæ efficientis, delectatio vero perficit operationem in genere causæ finalis: et quia bonitas rei dependet ex fine, ideo ex eo quod est finis, desumendum est judicium bonitatis vel malitiæ.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 34.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod aliqua delectatio est bona, et consequenter, quod non omnis est mala. Ut *Ps.* 36. *Delectare*, etc. secundum quod cum discursu ponitur *in arg. cont.* Pro quo et nota dict. in Isa. 48. *Ego Dominus docens te utilia*: et Psal. 67. *Deus salutarium nostrorum*. Nisi ergo esset utile, et salutare nobis, delectari in Domino, et consequenter nisi hæc delectatio esset bona; ad hanc assequendam nos non induceret Spiritus Sanctus per Psalmistam. Item per hoc insinuatur idipsum, quod dicitur Isa. 58. *Tunc delectaberis super Domino*. Promittitur enim talis delectatio in præmium justo, in quo scilicet non invenitur voluntas sua, nec etiam quantum ad proferendum sermonem, ut ibi contextus edocet, id quod utique præmium non esset, nisi esset revera bonum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod aliqua delectatio est mala, et consequenter, quod non omnis est bona. Ut Prover. 2. *Lætantur*, etc. ut *in arg. cont.* Lætitia enim, et exultatio ad delectationem, tamquam ejus signa, pertinent, *q.* 31. *art.* 3. *ad* 3. Item per hoc, quod dicitur Proverb. 10 *Quasi per risum stultus operatur scelus*. Sive hoc de eo dicatur, quia non curat scelera operari: sive hoc dicatur, quia delectatur in sceleribus committendis. Nam ex magnitudine delectationis hujusmodi procedit, quod scelera operari non curat, idest, quasi pro nihilo ducit operari illa, de hoc scilicet nullum scrupulum habens, imo et quandoque operari scelera bonum esse arbitrans, quæ ejus maxima est miseria. Delectatio igitur vehemens ejus per illam authoritatem denotatur, quamcumque de prædictis expositionem acceperis. Item per ly Eccl. 27. *Risus illorum in delictis*. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, doctrina præsens etc.

Ex art. 3 habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod aliqua delectatio est optimum. Ut Ps. 15. *Adimplebis*, etc. secundum quod ponitur, et applicatur *in arg. cont.* Pro cujus captu meliori vide *q.* 3. *a.* 1. *et q.* 4. *a.* 1. Item per hoc, quod dicitur Joan. decimoquarto: *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis*. etc. His enim verbis significatur, quod delectatio ista, qua videtur Deus, est sufficiens pro quietatione totali desideriorum nostrorum, et consequenter,

quod talis delectatio est quid optimum in genere delectationis. Item per ly *petite, et accipietis ut gaudium vestrum sit plenum,* Joannis 16. Ubi D. Augustinus in Homil. dicit: " Hoc, quod dicit gaudium plenum, profecto non carnale, sed spirituale gaudium est, et quando tantum erit, ut aliquid etiam non sit addendum, procul dubio tunc erit plenum. Quidquid autem aliud petitur, nihil petitur non quia nulla omnino res est, sed quia in tantæ rei comparatione quidquid aliud concupiscitur, nihil est. » Gaudium enim est idem, quod delectatio, in hominibus loquendo, *q.* 31. *ar.* 3. et illud, cui cetera comparata sunt tamquam nihil, utique est optimum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito fuisse á scripturis, Aug. et Philosoph. insinuatum: quod delectatio est mensura, seu regula boni, et mali moralis. A D. Augustino quidem, et Philosopho, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicit Apoc. 18. *Quantum in delitiis fuit tantum date ei tormentum.* Clarum est enim, quod ibi per fuisse in delitiis describitur delectatio, et per dare tormentum assignatur pœna peccati. Cum ergo secundum mensuram delicti debeat esse plagarum modus *Deuteron.* 25. patet, quod prædicta Apocalypsis authoritas tanti valet, ac si diceret, quantum in delitiis fuit, tantum peccavit. Unde scriptura ipsa, si scholàstice locutionis formam assumat, dixit: Delectatio in malo est regula quantitatis peccati. Per quod et á simili subindicavit, quod delectatio in bono est regula quantitatis boni moralis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, atque similibus (quorum indagatio hic, sicut et ubique, tibi reservatur juxta notationem pro lectoribus positam, 2 2. *q.* 70. *art.* 1. *append.*) si bene pensentur, et applicentur, doctrina præsens etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA QUINTA,

DE DOLORE, ET TRISTITIA SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dolore, et tristitia: et circa hoc primo considerandum est de tristitia, seu dolore secundum se; secundo de causis ejus; tertio de effectibus ipsius; quarto de remediis; quinto de bonitate, vel malitia ejus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum dolor sit passio animæ.

Secundo, utrum tristitia sit idem quod dolor.

Tertio, utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.

Quarto, utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Quinto, utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Sexto, utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda.

Septimo, utrum dolor exterior sit maior, quam dolor interior.

Octavo, de speciebus tristitiæ.

ARTICULUS I.

Utrum dolor sit passio animæ.

Pro negativa. = Videtur quod dolor non sit passio animæ.

1. Nulla passio animæ est in corpore. Sed dolor est in corpore. Ergo dolor non est passio animæ.

Minor, quia August. dicit lib. de vera relig. cap. 12. quod *dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam male utendo, anima corruptioni obnoxiavit.*

2. Omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor magis pertinet ad vim apprehensivam, quam appetivam. Ergo dolor non est passio animæ.

Minor, quia August. dicit libro de natura boni cap. 20. quod *dolorem in corpore facit sensus, resistens corpori potentiori.*

3. Omnis passio animæ pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor magis

pertinet ad appetitum naturalem, quam animalem. Ergo dolor non est passio animæ.

Minor, quia August. dicit 8. super Genes ad lit. cap. 14. *Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullus boni amissi esset dolor in pœna.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 14. de civi. Dei cap. 8. ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virgilii. *Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque.*

Determinatio.

Conclusio. Dolor secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animæ, sicut molestiæ corporales sunt passiones corporis.

Prob. Omnes motus apetitus sensitivi, et præcipue qui defectum sonant, dicuntur passiones animæ, ut probatum est quæst. 22. art. 1. Sed dolor secundum quod est in appetitu sensitivo, est motus ipsius appetitus sensitivi, et defectum quemdam importat. Ergo dolor sensitivus est propriissime passio animæ.

Minor probatur quoad duo. Primo quod dolor sit motus pertinens ad appetitum; et quia appetitus est triplex scilicet naturalis, sensitivus et intellectivus, ideo secundo probatur quod dolor pertineat ad appetitum sensitivum.

Primum ergo sic ostenditur. Actus quorum objecta pertinent ad appetitum, ad appetitum pertinent. Sed objectum doloris sicut et objectum delectationis, pertinent ad appetitum. Ergo et ipsi actus, scilicet dolor et delectatio ad appetitum pertinere debent.

Minor prob. Bonum et malum sunt objectum appetitus. Sed dolor habet pro objecto malum, et delectatio bonum. Ergo objecta doloris et delectationis sunt objecta appetitus.

Minor hujus manifestatur, quia sicut ad delectationem requiruntur duo, scilicet conjunctio boni, et cognitio illius conjuncttionis, ut dictum est, sic in dolore requiruntur conjunctio mali, quæ est privatio boni, et cognitio ipsius, et sicut non fit delectatio nisi id, quod conjungitur, habeat rationem boni, et ut bonum cognoscatur, sic non fit dolor, nisi id quod conjungitur, cognoscatur sub ratione mali. Unde patet quod objectum delectationis est aliquid sub ratione boni, et doloris sub ratione mali.

Secundum vero, scilicet quod dolor proprie acceptus sit motus non cujuslibet appetitus, sed sensitivi tantum, sic ostenditur. Motus sive inclinatio appetitus consequens apprehensionem appetentis, pertinet ad appetitum sensitivum, vel intellectivum. Sed dolor est motus appetitus, consequens apprehensionem appetentis. Ergo dolor est motus pertinens ad appetitum sensitivum vel intellectivum. Sed non pertinet dolor propriissime acceptus ad appetitum intellectivum, ut in sequenti articulo probabitur. Ergo dolor propriisime acceptus est motus solius appetitus sensitivi, et per consequens est passio animæ.

Maior prob., quia cum duplex sit inclinatio sive motus appetitus: quædam quæ est animalis, et hæc sequitur apprehensionem appetentis; et quædam naturalis: et hæc non sequitur apprehensionem appetentis, sed alterius, ut dictum est. Inclinatio enim gravis ad descendendum deorsum, sequitur apprehensionem, non gravis sed generantis: apprehensio autem animalis appetentis est operatio, vel sensus vel intellectus: unde motus sequens apprehensionem appetentis est vel ipsius sensus, vel intellectus.

Minor prob., quia, ut jam dictum est, tam delectatio, quam dolor requirunt cognitionem boni, vel mali conjuncti ei, qui delectatur vel dolet.

Confirmatur conclusio, quia Aug. 14. de civi. Dei. c. 7. nominat dolorem specialiter ægritudinem, quæ passionem manifeste significat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima: nam *corpus non potest dolere nisi dolente anima*, ut Aug. dicit 12. super Gen. ad litt. cap. 24.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis apprehensivæ, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod dolor de amissione boni, demonstrat bonitatem naturæ, non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II.

Utrum tristitia sit idem quod dolor.

Pro negativa.=Videtur quod tristitia non sit dolor.

1. Quod est in anima, non est idem quod dolor. Sed tristitia est in anima. Ergo tristia non est idem quod dolor.

Utraque præmissarum prob. ex August. dicente lib. 14. de civ. Dei c. 7. quod *dolor in corporibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima.*

2. Quod non est solum de præsenti malo, sed etiam de præterito, et futuro, non est idem quod dolor. Sed tristitia non est tantum de præsenti malo, sed etiam de præterito et futuro. Ergo tristitia non est dolor.

Maior, quia dolor est solum de præsenti malo.

Minor, quia pœnitentia est tristitia de præterito, et anxietas est tristitia de futuro.

3. Quod potest consequi ex omnibus sensibus, non est idem quod dolor. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed in pluribus se habet, quam dolor.

Maior, quia dolor non videtur consequi nisi sensum tactus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. Rom. 9. dicit, *tristitia est mihi magna et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia et dolore.

Determinatio.

Conclusio. Tristitia est quædam species doloris.

Prob. Sicut se habet gaudium ad delectationem, ita se habet tristitia ad dolorem. Sed gaudium est species delectationis, ut dictum est. Ergo tristitia est species doloris, ita quod omnis tristitia est dolor, non autem omnis dolor est tristitia: sicut omne gaudium est delectatio, sed non omnis delectatio est gaudium.

Proportionalitas inter gaudium et delectationem ex una parte, et inter tristitiam et dolorem ex altera probatur. Nam sicut delectatio ex duplici apprehensione causari potest: vel scilicet ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interiori intellectus, vel imaginationis; ita et dolor ex hac duplici apprehensione potest causari. Et sicut illa sola delectatio, quæ ex apprehensione interiori causatur, gaudium nominatur, ut dictum est; ita solus dolor qui ex interiori apprehensione sequitur, tristitia nominatur. Et sicut illa delectatio, quæ ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem dicitur, non autem gaudium; ita dolor, qui ex exteriori apprehensione causatur, dolor quidem nominatur, non autem tristitia. Ratio autem quare omne gaudium sit delectatio, et non é converso, et omnis tristitia sit dolor, et non é converso; est, quia interior apprehensio ad plura se extendit quam exterior. Unde quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, et non é converso, et hinc est quod non omnis

delectatio dici possit gaudium, nec omnis dolor tristitia, sed bene omne gaudium delectatio, et omnis tristitia dolor dici possit. Sicut á simili quia homo plura includit in actu, quam animal, scilicet ipsam differentiam, potest dici quod omnis homo sit animal, non autem omne animal sit homo, et sic remanet probata maior.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod sententia Aug. quod dolor est non solum in corpore, sed etiam in anima, licet in anima dolor tristitia dicatur, ut dictum est. Augustinus autem quando dicit, quod tristitia est in anima, loquitur quoad usum vocabulorum. Dolor enim magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus animæ. Sicut á simili licet tam homo, quam bruta sint animalia, tamen nomine animalis magis utimur in brutis, quam in homine. Bruta enim simpliciter animalia nominamus, hominem autem non nisi animal rationale, vel rationalem.

Ad 2. Dicitur quod dolor dupliciter potest sumi. Uno modo ut est quoddam commune, divisum in dolorem corporis, et dolorem animæ, qui tristitia nominatur. Alio modo ut contradistingitur tristitiæ. Sicut etiam hoc nomen animal potest sumi ut est commune divisum in animal brutum et rationale, et potest secundo accipi prout est contradistinctum animali rationali, scilicet pro bruto. Si igitur dolor accipiatur pro dolore communiter sumpto negatur maior. Et ad probationem negatur assumptum, scilicet quod dolor sit solum de præsenti, est enim de præsenti, et de præterito et de futuro: prout enim sequitur apprehensionem sensus exterioris, est de præsenti, et prout sequitur interiorem apprehensionem, est de præsenti, de præterito et de futuro. Si vero accipiatur dolor pro dolore solum corporali, verum est quod non est nisi de præsenti: sed tunc negatur consequentia, non enim ex hoc quod dolor sic acceptus est de præsenti, et dolor sumptus pro tristitia est de futuro et præterito, sequitur quod tristitia non sit dolor; sed hoc solum sequitur, quod non omnis dolor sit tristitia, et hoc est verum, ut in corpore probatum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem quod si dolor accipiatur communiter, ut est genus tristitiæ, reperitur non solum in sensu tactus, sed etiam in aliis sensibus, immo invenitur etiam in parte intellectiva, secundum quod ad tristitiam trahitur. Si vero accipiatur dolor pro corporali dolore, ut scilicet spes contradistincta tristitiæ, sic invenitur solum in sensu tactus: et ratio est, quia sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum in quantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam in quantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quietem esse improportionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Et hæc est ratio, quare solus homo delectetur, et tristetur, secundum sensibilia aliorum sensuum. Animalia vero solum delectantur, et tristantur de sensibilibus tactus, ut dicitur in 3. Ethicor. cap. 10.

ARTICULUS III.

Utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.

Pro negativa. = Videtur quod dolor delectationi non contrarietur.

1. Quod est causa delectationis, delectationi non contrariatur. Sed dolor est causa delectationis. Ergo dolor delectationi non contrariatur.

Maior, quia unum contrariorum non est causa alterius.

Minor, quia Matth. 5. dicitur. *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.*

2. Quod denominat aliquid, non contrariatur ei. Sed in quibusdam delectatio denominat dolorem, seu tristitiam: dicitur enim dolor delectabilis. Ergo dolor delectationi non contrariatur.

Maior quia unum oppositorum non denominat aliud.

Minor, quia August. dicit 3. Confess. c. 2. quod *dolor in spectaculis est delectabilis.*

3. Quod est materia delectationis, non est delectationi contrarium. Sed dolor potest esse materia delectationis. Ergo dolor non contrariatur delectationi.

Maior, quia cum contraria non possint esse simul, unum contrariorum non potest esse materia alterius.

Minor, quia Aug. dicit lib. de vera et falsa pœni. c. 13. *Semper pœnitens doleat, et de dolore gaudeat.* Et Phil. dicit in 9. Ethic. c. 4. quod *malus gaudet de eo, quod delectatus est.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Consentire et dissentire sunt contraria. Sed delectatio est consentire, et dolor dissentire ut Aug. dicit lib. 14. de civit. Dei cap. 7. Ergo dolor delectationi contrariatur.

Determinatio.

CONCLUSIO. Dolor, et delectatio sunt contraria.

Probat. Passiones, quarum objecta sunt contraria, sunt contrariæ. Sed doloris et delectationis objecta sunt contraria. Ergo dolor et delectatio sunt passiones contrariæ.

Maior, quia species, seu forma passionis, secundum cujus differentiam attenditur contrarietas, sumitur ex objecto vel termino.

Minor, quia objectum delectationis est bonum præsens, et objectum doloris est malum præsens.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius, non quidem per se, sed per accidens, et sic tristitia potest per accidens esse causa delectationis, et hoc dupliciter; uno modo in quantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de præsentia contrarii vehementius quærit id, in quo delectetur; sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur; alio modo, in quantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquas tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat; et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit, quia ex hoc ipso, quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur eam etiam aliquis ex hoc, quod ad ipsam consequendam non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod dolor potest esse delectabilis per accidens, in quantum scilicet habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis; vel in quantum facit recordationem rei amatæ, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur: unde cum amor sit delectabilis dolor, et omnia quæ ex amore consequuntur, sunt delectabilia, in quantum in eis sentitur amor, et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, in quantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos, qui in spectaculis commemorantur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod dolor potest esse materia delectationis, et é converso, per accidens, in quantum utrumque accipitur in ratione boni vel mali; et ratio est, quia voluntas, et ratio supra suos actus reflectuntur; unde dolor, ut apprehenditur quoddam bonum, est materia delectationis, sed tamen secundum se est delectationi contrarius.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

1. Albedo et nigredo universaliter

opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

Conseq. prob. Quia sicut albedo et nigredo sunt contrariæ species coloris; ita delectatio et tristitia sunt contrariæ species passionum.

2. Quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut Phil. dicit 7. Ethic. c. ult. Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

Conseq. probat., quia medicinæ per contraria fiunt.

3. Quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut dicitur 10. Ethic. c. 13. Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Conseq. prob., quia contraria sunt, quæ se invicem impediunt.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Anteced. prob., quia ex charitate contingit *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. 12.

Conseq. probat., quia contrariorum non est eadem causa.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Ea, quæ ad invicem contrariantur, sunt in duplici differentia; quædam contrariantur secundum formam genericam; alia vero contrariantur secundum formam specificam.

Manifestatur. Quia *contrarietas est differentia secundum formam*, ut dicitur 10. Metaph. Et quia quædam sunt formæ generales, et quædam speciales, ideo quædam contrariantur secundum formas generales, et quædam secundum formas speciales. Secundum formam generalem contrariantur virtus et vitium. Secundum formam specialem, justitia et injustitia.

2.ª *Distinctio.* Res quæ specificantur sunt in duplici differentia; quædam specificantur per formas absolutas: sive intrinsecas ipsis rebus specificatis; ut sunt substantiæ, puta homo et leo et qualitatis, ut album et nigrum; quædam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra; sicut sunt passiones, et motus, quæ recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis.

Est autem in proposito differentia, inter ea, quæ specificantur per formas absolutas, et ea quæ specificantur ex extrinseco in hoc, quod ea, quæ specificantur per formas absolutas, possunt quidem non esse contraria, tamen umquam habent inter se affinitatem, vel convenientiam. Justitia enim et intemperantia, ut qualitates quædam sunt, quæ sunt in contrariis generibus, scilicet virtutis et vitii, non contrariantur ad invicem, tamen nullam habent inter se affinitatem, aut convenientiam; in his autem, quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum contingit, quod species contrariorum generum non solum non sint contrariæ, sed etiam quod habeant aliquam convenientiam et affinitatem ad invicem.

Quando enim duo motus eodem modo se habent ad duos contrarios terminos, sunt contrarii, ut est accedere ad album et accedere ad nigrum; sunt enim hi duo accessus contrarii, quia eodem modo respiciunt contrarios terminos. Quando vero duo motus, respiciunt quidem duos contrarios terminos, sed contrario modo, tunc non sunt contrarii, sicut accedere ad album et recedere á nigro. Sic enim motus non solum non sunt contrarii, sed habent quamdam affinitatem et similitudinem, et hoc in contradictoriis manifeste apparet. Nam si idem de eodem affirmetur, et negetur contradictoria fundatur oppositio, ut si dicatur albus et non albus. Si vero affirmatio et negatio sint de diversis, nulla contradictio fundatur, imo quædam convenientia, ut si dicatur albus, et non niger.

Ex his igitur apparet differentia inter ea, quæ specificantur per absolutum et ea, quæ specificantur per respectum ad

aliud, quæ est quod illa, si sint sub contrariis generibus, potest esse ut non sint contraria, numquam tamen habent affinitatem: hæc vero possunt esse, et non contraria, et habere affinitatem. Tristitia autem, et delectatio, cum sint passiones specificantur per respectum ab objectum, et ideo eorum oppositio ex objectis est investiganda.

1.ª Conclusio. Omnis tristitia omni delectationi opposita est secundum genus.

Prob. Nam delectatio secundum suum genus pertinet ad prosecutionem, et tristitia ad fugam, quæ in appetitu se habent sicut affirmatio, et negatio in ratione.

In forma. Ea quorum unum pertinet ad affirmationem, et alterum ad negationem, sunt opposita ad invicem. Sed delectatio pertinet ad prosecutionem, et tristitia ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione. Ergo delectatio, et tristitia sunt oppositæ adinvicem.

2.ª Conclusio. Tristitia et delectatio, quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem.

Hæc conclusio manifestissima est. Nam sicut affirmatio, et negatio de eodem, ita prosecutio et fuga de eodem respectu ejusdem, manifestam habent oppositionem.

3.ª Conclusio. Tristitia et delectatio de diversis non oppositis, sed disparatis, non sunt oppositæ, sed disparatæ.

Manifestatur. Nam tristari de morte amici, et gaudere de contemplatione non sunt contrariæ passiones, sed disparatæ, sicut disparata sunt objecta, scilicet amicus, et contemplatio.

4.ª Conclusio. Tristitia, et delectatio de duobus contrariis non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed habent convenientiam et affinitatem.

Manifestatur. Quia gaudere de bono, et tristari de malo, non solum non sunt actus oppositi, sed valde affines.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de albedine, et nigredine ex una parte, et de delectatione et tristitia ex altera; albedo enim, et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia, ut dictum est.

Ad 2. et 3. Simul dicitur, quod dupliciter potest intelligi delectationem et tristitiam invicem inter se opponi; uno modo ex parte sui, sive secundum genus, sive secundum speciem; alio modo ex parte subjecti. Secundum genus semper opponuntur, ut dictum est; secundum speciem aliquando opponuntur, ut quando sunt de eodem; aliquando vero sunt disparatæ, et aliquando habent affinitatem, ut dictum est; ex parte vero subjecti semper opponuntur.

Et ratio est, quia cum delectatio, et tristitia opponantur secundum genus, oportet semper, ut in subjecto sit contraria dispositio ad recipiendum has passiones; appetitus enim, qui est subjectum, in delectatione se habet ut acceptans, et in tristitia se habet ut fugiens. Argumenta igitur concludunt, quod delectatio et tristitia ex parte subjecti opponuntur, et propter hoc quælibet delectatio ex parte subjecti est sicut medicina tristitiæ, et quælibet tristitia impedit subjectum á perfecta delectatione.

Vel dicitur secundo ad utrumque argumentum, quod etsi omnis tristitia non contrarietur omni delectationi secundum speciem, opponitur tamen ei secundum effectum; nam ex uno semper confortatur natura animalis, scilicet ex delectatione: et ex altero, scilicet ex tristitia, molestatur. Concludunt ergo hæc duo argumenta quod tristitia et delectatio contrariantur secundum effectus, et propterea unum impedit alterum, et est alterius medicina.

ARTICULUS V.

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Pro affirmativa.=Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

1. *Est aliqua tristitia secundum Deum*, ut dicitur 2. Corinth. 7. Ergo est aliqua tristitia opposita contemplationi.

Conseq. prob., quia respicere in Deum pertinet ad superiorem rationem cujus est contemplationi vacare, ut Aug. dicit 12. de Trin. c. 3.

2. Unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, puta contemplatio boni. Ergo aliud contrarium contemplatum, puta malum, erit causa tristitiæ, oppositæ delectationi, quæ habetur ex contemplatione alterius contrarii. Ergo contemplationis delectationi est tristitia contraria.

Anteced. prob., quia contrariorum contrarii sunt effectus.

2. Contemplatio potest habere rationem mali. Ergo delectationi contemplationis potest esse contraria tristitia.

Antec. prob., quia Phil. dicit 12. Metaph. tex. 51. quod *quædam inconveniens est meditari.*

Conseq. prob., quia sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiæ est malum.

4. Operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

Conseq. prob., quia quælibet operatio, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, et impedita, tristitiæ ex 7. Ethic. c. 12.

5. Carnis afflictio est causa tristitiæ, ut dicitur Eccles. ultimo. Sed frequens meditatio est afflictio carnis. Ergo contemplatio habet tristitiam contrariam.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Sapientiæ 8. dicitur: *non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiæ, *nec tædium convictus ejus, sed lætitiam et gaudium.* Ergo nulla tristitia est, quæ sit contraria delectationi contemplationis.

Conseq. prob., quia conversatio, et convictus sapientiæ est per contemplationem.

Determinatio.

Distinctio. Contemplatio dupliciter potest se habere ad delectationem; uno modo ut sit ejus causa, sed non objectum; alio modo, ut sit et objectum et causa: primo modo, ipsa delectatio, quæ est ex contemplatione, non est de contemplatione, sed de re contemplata: secundo vero modo, delectatio est in ipsa contemplatione, quæ distinctio manifestatur in sensibilibus. Si quis enim videns aliquod objectum pulchrum, et in eo delectetur, erit tunc visio, causa delectationis, sed non objectum: non enim ille delectatur de visione, sed de re visa. Si quis vero delectetur de hoc, quod bene videt, scilicet de ipso actu videndi, tunc visio erit causa, et objectum delectationis: sic est dicendum de contemplatione. Quando enim quis delectatur ex hoc solo, quod objectum aliquod bonum contemplatur, tunc contemplatio erit quidem delectationis causa, sed non objectum. Si vero quis in ipso actu contemplationis delectetur, tunc contemplatio est et causa, et objectum delectationis.

1.ª Conclusio. Delectationi, quæ est causata á contemplatione, sed non habet pro objecto ipsam contemplationem, potest esse tristitia contraria.

Prob. Contingit enim contemplari aliquod nocivum, et contristans, sicut et aliquid conveniens, et delectans. Sed de contemplatione nocivi est tristitia, sicut de contemplatione convenientis est delectatio. Ergo contemplationis delectatio habet tristitiam contrariam.

2.ª Conclusio. Delectatio, quæ est de ipsa contemplatione tamquam de ob-

jecto, nullam potest per se habere tristitiam contrariam.

Prob. Dupliciter, scilicet authoritatibus, et ratione. Authoritates sunt Greg. Nyss. in lib. 4. cap. 12. et Phil. 1. Topic. et 10. Ethic. hac conclusionem asserentium.

Ratio vero est hæc. Delectationi, quæ est de objecto, cui nihil est contrarium, non contrariatur aliqua tristitia. Sed delectatio, quæ est de contemplatione, est de objecto, cui nihil est contrarium. Ergo delectationi, quæ est de contemplatione, ut de objecto, nulla est tristitia contraria.

Maior, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto; sicut delectationi, quæ est de calore, contrariatur tristitia, quæ est de frigore. Unde si aliqua delectatio sit de objecto, cui nihil est contrarium, nullam habebit tristitiam contrariam.

Minor prob., quia contrariorum rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ, immo unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud.

3.ª Conclusio. Delectatio, quæ est de contemplatione, non solum non habet aliquam tristitiam, per se contrariam ei, sed nec habet per se annexam.

Prob. ex differentia, quæ est inter delectationes corporales, et delectationem contemplationis. Delectationes enim corporales habent annexam tristitiam, quia sunt omnes medicinæ quædam contra aliquas molestias, quibus expulsis, ipsæ delectationes molestæ fiunt. Sicut aliquis delectatur in potu ex hoc, quod anxiatur siti: quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Unde delectationes corporales habent tristitiam annexam, quia sunt ad repellendas contrarias molestias, et tristitias. Delectatio vero, quæ est de contemplatione, non est propter repellendas contrarias molestias, sed quia est secundum se delectabilis, nulla etiam existente molestia repellenda, eo quod non sit generatio, nec motus, sed operatio, ut dictum est q. 34. art. 3.

4.ª Conclusio. Delectationi contemplationis per accidens admiscetur tristitia.

Prob. Dupliciter enim contingit ut delectationi contemplationis admisceatur tristitia: uno modo ex parte organi; alio modo ex impedimento apprehensionis. Et ideo prius ostendendum est, quomodo tristitia possit misceri contemplationi ex parte organi. Secundo quomodo ex impedimento apprehensionis.

Sciendum igitur, quod apprehensio est duplex, scilicet sensus et mentis (quæ est proprie contemplatio) et neutræ apprehensioni per se contrariatur tristitia. Delectationi enim, quæ est ex actu videndi, audiendi, gustandi, et similibus nulla tristitia contrariatur, sicut nec delectationi, quæ est de actu contemplandi. Sed utrique apprehensioni potest admisceri tristitia per accidens, tum ex parte organi, tum ex impedimento. Differenter tamen: nam apprehensioni sensus admiscetur tristitia utraque directe; contemplationi vero admiscetur tristitia, que est ex parte organi per accidens indirecte. Vires enim sensitivæ habent organum corporale, et ideo in eorum apprehensione directe admiscetur tristitia ex parte organi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod objectum apprehensum est contrarium debitæ complexioni organi sicut est gustus rei amaræ, et olfactus rei fœtidæ. Et hujusmodi apprehensum habet annexam tristitiam, quæ est ex objecto, ut patet ex dictis. Secundo potest misceri tristitia, sensitivæ apprehensioni ex continuitate sensibilis convenientis, quod per continuitatem facit excrescentiam naturalis habitus per quod redditur sensibilis apprehensio, quæ prius erat delectabilis, tædiosa.

Duplex igitur tristitia potest misceri apprehensioni sensus, scilicet amaritudo, quæ est ex objecto contrario dispositioni organi: et tædium, quod est ex con-

tinuitate sensibilis convenientis. Sed hæc duo directe non admiscentur contemplationi mentis, quia ut dicitur Sapientiæ 8. Contemplatio mentis non habet amaritudinem, nec tædium. Indirecte autem possunt ei hujusmodi duo conjungi, quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo. Ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio, vel dolor contemplationi ex parte organi proveniens.

Ex impedimento autem admiscetur contemplationi tristitia, quando impeditur actus contemplationis, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit, ut dicitur in quarto argumento.

5.ª Conclusio. Tristitia, quæ admiscetur per accidens contemplationi, sive sit ex parte organi corporalis, sive ex impedimento ipsius contemplationis, non contrariatur delectationi, quæ est de ipsa contemplatione.

Manifestatur. Nam tristitia, quæ est de impedimento contemplationis, non solum non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem, et convenientiam cum ipsa. Nam tristari de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis. Tristia vero, vel afflictio, quæ est de lassitudine corporali, non pertinet ad genus, ad quod pertinet delectatio contemplationis. Unde non est ei contraria, sed est ab ea disparata.

Ex quibus omnibus sequitur quod delectationi, quæ est ipsius contemplationis, nulla opponitur tristitia, nec ei aliqua tristitia adjungitur, nisi per accidens.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad anteced. quod tristitia, quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis: sed est de aliquo, quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat, ut contrarium dilectationi divinæ.

Ad 2. Dicitur quod illud argumentum concludit quod delectatio contemplationis, quæ est causa, et non objectum delectationis habeat contrarium, quod verum est juxta primam conclusionem. Non autem concludit quod delectationi, quæ habet pro objecto ipsam contemplationem, sit aliqua tristitia contraria. Unde ad formam argumenti, quatenus posset hoc concludere, dicitur quod ea, quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem: non enim rationes contrariorum sunt contrariæ, sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad 3. Dicitur ad anteced. et ad ejus probationem, quod contemplatio secundum se, numquam potest habere rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit, quam consideratio veri, quod est bonum intellectus, sed per accidens tantum, in quantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris, vel ex parte rei comtemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad 4. Dicitur quod hoc argumentum probat, quod contemplationi possit esse adjuncta tristitia, sed tamen hujusmodi tristitia non est contemplationis delectationi opposita, sed potius cum ea habet affinitatem, ut dictum est in calce corporis.

Ad 5. Dicitur ad minorem quod afflictio carnis, per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut in corpore probatum est.

ARTICULUS VI.

Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda.

Ad argumenta.

Videtur quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda.

1. *Nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem*, ut Aug. dicit libro 83. Qq. q. 36. Ergo magis fugienda est tristitia, quam voluptas appetenda.

2. Actio, sive motus, qui est etiam ex actione contrarii, velocior est, et intensior, quam ille qui fit sine actione contrarii. Sed fuga tristitiæ est ex actione etiam, et contrarietate contristantis; appetitus vero delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo maior, et intensior est fuga tristitiæ, quam appetitus delectationis.

Maior, quia actio contrarii facit ad velocitatem, et intensionem motus: aqua enim calida citius, et fortius congelatur.

3. Illud, per quod quis efficitur, vel ostenditur virtuosior et laudabilior, magis ei convenit, quam id, per quod minus virtuosus efficitur. Sed ex fuga doloris aliquis virtuosior apparet, quam ex resistentia motus, quo appetitur delectatio. Ergo magis fugiendus est dolor, quam delectatio appetenda.

Maior, quia *fortes et justi maxime honorantur*, ut Arist. dicit 1. Rhet. c. 9.

Minor, quanto aliquis fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior. *Virtus enim est circa difficile et bonum*, ut dicitur 2. Ethic. c. 3. Sed qui resistit motui, quo fugitur dolor, est virtuosior, quam temperatus, qui resistit motui, quo appetitur delectatio. Ergo virtuosior est, qui fugit dolorem, quam qui resistit appetitui, quo appetitur delectatio.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Delectatio est appetibilis propter bonum quod est ejus objectum: fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis, quam fuga tristitiæ.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Appetitus delectationis per se loquendo fortior est, quam fuga tristitiæ.

Primo probat. Delectatio potest esse integra, et perfecta; tristitia vero semper est secundum partem. Ergo naturaliter maior est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ.

Antec. manifestatur, quia causa delectationis est bonum conveniens. Causa vero doloris, seu tristitiæ est malum repugnans. Et quia contingit esse aliquod bonum absque omni dissonantia, non autem potest esse aliquod malum, absque omni convenientia, hinc est quod delectatio potest esse integra, absque omni tristitia, tristitia vero semper aliquam bonitatem habet annexam.

Secundo prob. conclusio. Objectum delectationis, quod est bonum, per seipsum appetitur: malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, in quantum est privatio boni. Ergo appetitus delectationis potior est, quam fuga tristitiæ.

Conseq. prob., quia quod est per se, potius est illo, quod est per accidens.

Tertio prob. concl. á signo: signum autem quod magis appetatur delectatio, quam tristitia fugiatur, apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit á termino suæ naturæ non convenienti, quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Sic et inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugiat tristitiam.

2.ª Conclusio. Per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugiat, quam delectationem appetat.

Prob. Tripliciter enim hoc potest contingere. Primo quia per tristitiam magis sentitur amor. Nam ut August. dicit 10. de Trin. *amor magis sentitur cum eum prodit indigentia*: ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii. Delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cum

igitur amor sit causa delectationis et tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori.

Secundo, ex parte causæ contristantis, vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quam sit bonum illud, in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi, et ideo timore doloris, qui provenit ex flagellis, vel aliis hujusmodi, quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum, vel aliorum hujusmodi.

Tertio, ex parte effectus, scilicet in quantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod illud, quod August. dicit quod dolor magis fugitur, quam voluptas appetatur, est verum per accidens, et non per se, et hoc patet ex eo quod subdit. Quandoque quidem videmus immanissimas bestias á maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, qui contrariantur vitæ, quæ maxime amatur.

Ad 2. Dicitur ad maiorem quod est vera de motu, qui est ab exteriori, non autem in motu, qui est ab interiori. Motus enim, qui est ab interiori, magis tendit in id, quod est conveniens, quam recedat á contrario, sicut supra dictum est de motu naturali. Sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate, quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius. Unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis, est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res, et ideo per se loquendo magis appetitur delectatio, quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi á rebus ad animam. Unde magis sentitur quod est magis contrarium, et sic etiam per accidens in quantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia, quam delectatio appetatur.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur á dolore, vel tristitia quacumque, sed quia non vincitur ab ea, quæ consistit in periculis mortis, quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum, vel venereorum, circa quam est temperantia: sicut vita magis amatur, quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc, quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc, quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in 3. Eth. cap. 11.

ARTICULUS VII.

Utrum dolor exterior sit maior quam interior.

Pro affirmativa.=Videtur quod dolor exterior sit maior, quam dolor cordis interior.

1, Dolor, qui causatur ex eo, quod repugnat bonæ consistentiæ corporis, in qua consistit vita, maior est quam ille, qui causatur ex aliqua imaginatione mali. Sed dolor exterior causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in quo est vita; dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Ergo dolor exterior est maior, quam dolor interior.

Maior, quia vita magis amatur, quam imaginatum bonum.

2. Dolor, qui provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii, maior est, quam qui provenit ex apprehensa similitudine contrarii. Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii. Dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo maior est dolor exterior, quam interior.

Maior, quia res magis movet, quam rei similitudo.

3. Dolor, qui habet fortiores effectus, est maior. Sed dolor exterior habet fortiores effectus, quam interior. Ergo

dolor exterior fortior est, quam interior.

Maior, quia causa ex effectu cognoscitur.

Minor, quia facilius homo moritur propter dolores exteriores, qaam propter dolorem interiorem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur Ecclesiastici 25. *omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris.* Ergo sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur, ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Determinatio.

Convenientia, et differentia doloris exterioris ab interiori.

Dolor interior et exterior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt in hoc, quod uterque est motus appetitivæ virtutis, ut dictum est art. 1. hujus quæst. Differunt autem penes illa duo, quæ requiruntur ad dolorem. Duo enim exiguntur ad dolorem, scilicet malum conjunctum, et apprehensio, sive cognitio illius conjunctionis. Sicut etiam ad delectationem requiruntur bonum conjunctum, et cognitio, ut dictum est supra. Differunt, inquam, dolor exterior, et interior penes primum. Quia causa doloris exterioris est malum conjunctum repugnans corpori. Causa vero interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Penes apprehensionem vero differunt, quia dolor exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus. Dolor vero interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis, vel etiam rationis.

Breviter igitur. Dolor interior, et exterior conveniunt in hoc quod uterque ad appetitum pertinet. Differunt autem, tum quia objectum doloris exterioris est malum repugnans corpori; objectum vero doloris interioris est malum repugnans appetitui: tum quia dolor corporis sequitur apprehensionem sensus, præcipue tactus; dolor vero interior sequitur apprehensionem rationis.

1.ª Conclusio. Dolor interior ex parte causæ præeminet dolori exteriori.

Prob. Dolor, cujus causa per se repugnat appetitui, præeminet dolori, cujus causa solum per aliud repugnat appetitui. Sed causa doloris interioris per se repugnat appetitui; causa vero doloris exterioris non repugnat appetitui, nisi quia repugnat corpori. Ergo dolor interior ex parte causæ scilicet mali conjuncti, maior est quam dolor exterior.

Maior prob., quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Minor patet ex assignata prima differentia, qua dictum est quod malum quod est causa doloris interioris, repugnat appetitui; quod vero est causa doloris exterioris repugnat corpori.

2.ª Conclusio. Dolor interior, ex parte etiam apprehensionis, est maior, quam sit dolor exterior.

Prob. Quia apprehensio imaginationis et rationis, ex qua est dolor interior altior est, quam apprehensio sensus tactus, ex qua est dolor exterior.

3.ª Conclusio. Simpliciter, et per se loquendo, dolor interior potior est, quam dolor exterior.

Prob. Dupliciter scilicet ratione et signo. Ratio est: dolor, qui est maior ex parte causæ, vel objecti, et ex parte apprehensionis, est simpliciter maior. Sed dolor interior est maior ex parte causæ, ut dictum est in prima conclusione, et ex parte apprehensionis, ut dictum est in secunda conclusione. Ergo dolor interior est simpliciter maior.

Signum autem est, quia dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem. Immo dolor exterior in quantum non repugnat interiori appetitui, scilicet dum voluntarie quis patitur, fit quodammodo delectabilis et jucundus interiori gaudio, ut patuit in Apostolis, qui gaudebant, quia digni ha-

biti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati: tamen quando dolor exterior est cum interiori, augetur ex eo interior dolor.

4.ª Conclusio. Dolor interior non solum est maior dolore exteriori, sed universalior eo.

Prob. Dolor qui est eo, quod repugnat appetitui, non solum est maior, sed universalior dolore, qui est ex malo, quod repugnat corpori. Sed dolor interior est ex malo, quod repugnat appetitui, ut dictum est. Dolor vero exterior est ex eo, quod repugnat corpori. Ergo dolor interior est universalior.

Maior, quia quicquid est repugnans corpori, potest esse repugnans appetitui interiori, sed non convertitur; potest enim aliquid repugnare appetitui, quod non repugnat corpori.

Et confirmatur ratio hæc ex authoritate inducta in argumento pro negativa, qua dicitur quod omnis plaga etiam corporis, tristitia cordis est, quia etiam dolores exteriorum plagarum, sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod de malo repugnante bonæ consistentiæ corporis, non solum est dolor exterior, sed etiam interior. Unde dolor interior et exterior non sunt comparandi secundum diversa mala, á quibus causantur, cum ab eodem malo possit provenire uterque dolor: sed debent comparari secundum diversam habitudinem causæ doloris ad appetitum, ita scilicet quod malum, quod per se opponitur appetitui, est maius, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensæ sicut ex causa, non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa; sed de re cujus est similitudo, quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta, et ideo dolor interior per se loquendo, est maior, tamquam de maiori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad 3. Dicitur quod dolor exterior habet quidem sensibiliores effectus, sed tamen non habet effectus per se maiores. Dolor enim exterior, quia est corrumpens conjunctum, habet hunc effectum immutandi corpus: tamen dolor appetitus multo maiores producit effectus.

ARTICULUS VIII.

Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ.

Pro negativa.=Videtur quod Damascenus lib. 2. cap. 14. inconvenienter species tristitiæ assignet: quæ sunt, *accidia*, *achos*, vel *anxietas*, *misericordia* et *invidia*.

1. Delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

Conseq. probat., quia tristitia delectationi opponitur.

2. Pœnitentia est quædam species tristitiæ, similiter etiam *nemesis*, et *zelus*, ut Phil. dicit 2. Rhet. cap. 9. Sed hæc sub assignatis speciebus non comprehenduntur. Ergo prædicta divisio est insuficiens.

3. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædictæ species non habent oppositionem ad invicem. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Minor, quia secundum Greg. lib. 4. cap. 12. *accidia est tristitia vocem amputans. Anxietas est tristitia aggravans. Invidia est tristitia in alienis bonis. Misericordia est tristitia in alienis malis.* Sed contingit aliquem tristari de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo hæc non sunt opposita.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est authoritas Greg. lib. 4. cap. 12. et Damasc. lib. 2. cap. 14.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid potest dici species alicujus generis dupliciter; primo ex hoc quod constituitur ex aliquo addito ipsi generi; secundo ex hoc quod ipsa ratio generis applicatur ad aliquid extraneum: et primo modo contingit etiam dupliciter, scilicet vel per additionem alicujus differentiæ, quæ per se pertinet ad rationem generis; vel per additionem alicujus extranei.

Manifestatur hæc distinctio. Pro quo est sciendum quod de ratione speciei est, quod se habeat ex additione ad genus. Constituitur enim semper ex aliquo addito ipsi generi, quod est differentia, vel quasi differentia constituens ipsam speciem. Potest autem hujusmodi additio fieri duobus modis. Vel per hoc, quod ipsi generi additur aliquid: vel per hoc quod ipsa ratio generis applicatur ad aliquid extraneum. Generi autem potest addi aliquid quod pertineat ad rationem ejus, quatenus scilicet illud quod additur constituens speciem continetur, etsi non actu, virtute tamen in ratione ipsius generis: sicut cum additur rationale ipsi animali; rationale enim est quoddam additum ipsi animali, sed non est hæc differentia extranea, quia virtute continetur in ratione animalis. Potest etiam addi generi aliquid extraneum, quod scilicet non pertineat ad rationem generis, nec actu, nec virtute; ut si animali addatur albedo et nigredo, et dicatur, quod aliquod animal est album, aliud vero nigrum. Applicatur autem ratio generis ad aliquid, extraneum, quando species aliqua sub genere posita continet aliquid extraneum á ratione generis: sicut carbo, et flamma sunt species ignis, per hoc quod ratio ignis applicatur materiæ alienæ á ratione ignis.

Tripliciter igitur constituuntur species alicujus generis: vel per hoc quod generi additur aliquid non extraneum ab ipso, scilicet differentia contenta virtualiter in genere, et hujusmodi additum constituit veras et proprias species sub genere; et sic homo, et leo constituuntur sub animali per suas differentias. Vel per additum extraneum, et hoc non constituit veras species, non enim corvus, et cygnus sunt species animalis, propter album, et nigrum solum, sed per proprias suas differentias. Tandem tertio constituuntur species sub genere, per hoc quod ratio generis applicatur ad aliquid extraneum, ut dictum est de flamma et carbone, quæ sunt species ignis per hoc quod ignis ad extraneam materiam applicatur et astrologia, et perspectiva possunt sic dici species mathematicæ, quia principia mathematicalia applicantur ad aliquid extraneum, puta ad visuale, et ad motus cœlestium corporum; et hoc tertio modo quatuor enumeratæ species sunt sub tristitia.

Conclusio. Quatuor species tristitiæ, scilicet accidia, anxietas, misericordia et invidia, sufficienter enumerantur; ita ut, non sint plures, nec pauciores.

Prob. Quot modis contingit rationem tristitiæ applicari ad aliquid extraneum, tot sunt species tristitiæ. Sed quatuor modis contingit rationem generis, scilicet tristitiæ, applicari ad aliquid extraneum. Ergo quatuor sunt species tristitiæ.

Maior probatur per ea, quæ dicta sunt, scilicet quod hic quæritur de speciebus, quæ ponuntur sub tristitia, per hoc quod ratio ejus applicatur ad extraneum.

Minor manifestatur. Ratio enim tristitiæ potest applicari ad aliquid extraneum dupliciter, vel quod sit extraneum ratione objecti, vel quod sit extraneum ratione effectus. Objectum enim tristitiæ est malum conjunctum ipsi, qui tristatur; unde extraneum ratione objecti tristitiæ dicetur vel ipsum bonum, quod est extraneum ab objecto tristitiæ, vel dicetur malum alterius, quod est extraneum ab eo qui tristatur. Dupliciter igitur aliquid est extraneum á tristitia, ratione objecti: vel quia est objectum extraneum ab

objecto tristitiæ; vel quia est extraneum ab ipso qui tristatur: primum, est ipsum objectum bonum: secundum, est malum alterius.

Quando igitur ratio tristitiæ applicatur objecto, quod est extraneum á ratione objecti proprii, scilicet bono, tunc constituitur species tristitiæ, quæ est invidia, quæ non est de malo, sed de bono alterius, quatenus tamen æstimatur, ut proprium malum, quia scilicet æstimatur, ut impeditivum proprii boni. Quando vero tristitia applicatur objecto extraneo ab eo, qui tristatur, sed tamen non est extraneum á ratione objecti tristitiæ, tunc constituitur species altera tristitiæ, quæ dicitur misericordia, quæ est de malo alterius, quod tamen ratione amoris æstimatur proprium.

Effectus autem tristitiæ est fuga. Extraneum igitur ab hoc effectu erit ablatio fugæ. Sed hujusmodi ablatio fugæ dupliciter etiam potest fieri; uno modo, ut tollatur quidem ipsa fuga, sed tamen remaneat appetitus fugæ, et sic constituitur tertia species, quæ dicitur anxietas, quæ tollit quidem fugam, quia sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium; unde alio nomine dicitur angustia. Si vero in tantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobiliter ab opere, sic erit extraneus effectus tristitiæ, quantum ad duo, quia scilicet nec est fuga, nec appetitus fugæ, et sic constituitur quarta species, quæ est accidia, ad quam pertinet cessatio ab opere.

Ideo autem specialiter dicitur accidia vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in 1. Politic. cap. 2.

Igitur invidia est tristitia de bono alterius.

Misericordia est tristitia de malo alterius.

Anxietas est tristitia auferens fugam.

Accidia est tristitia auferens fugam, et fugæ appetitum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod licet delectatio et tristitia opponantur, tamen quia delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur, ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dion. 4. c. de divin. nom.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod pœnitentia est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiæ. Unde non pertinet ad has species; zelus vero, et nemesis sub invidia continentur, ut infra patebit.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 35.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Aug. quod dolor est passio animæ. A D. Aug. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Gen. 37. *congregatis liberis, ut delinirent dolorem patris*, etc. Patet enim, quod Jacob pater ipsorum dolorem de morte Joseph sibi nunciata non habebat in corpore: sed in anima, quæ ex apprehensione mortis prædictæ dolebat. Item Psal. 22. *Dolorem in corde meo per diem.* Item Psal. 93. *secundum multitudinem dolorum in corde meo*, idest in anima. Item 2. *Machab.* 3. internum animi dolorem. Per antedicta igitur scripturæ, quasi scholastice, brevibus dicunt. Dolor est in anima, tamquam passio ejus. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis insinuatum fuisse: quod tristitia est dolor. Ut *Roman* 9. secundum quod *in arg. cont.* Item per hoc, quod dicitur Matth. 26. *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Quam tamen tristitiam Christus ipse sub persona Hieremiæ (ut sentit Ecclesia, *in sabbati sancti matutino*, ℟. 2. *noctur.* 3.) vocat dolorem per ly "ó vos omnes attendite, et videte, si est dolor, sicut dolor meus » Threnorum c. 1. Item per hoc, quod dicitur Luc. 2. *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, scilicet tristitiæ: quæ causabitur ex apprehensione interiori de hoc, quod filius tuus erit *positus in signum, cui contradicetur.* Hanc tamen gladii tristitiam ipsa B. Virgo (ut sentit Ecclesia) vocat dolorem. Ibi enim, ubi sup. *Respons.* 3. B. Virgo, Ecclesia personam ejus repræsentante, dicit: " Caligaverunt oculi mei á fletu meo: quia elongatus est á me, qui consolabatur me, videte omnes populi, si est dolor similis, sicut dolor meus. » Hoc est: Filius meus, qui ex præsentia sua etiam sola consolabatur me, elongatus est á me per traditoris Judæ, invidorum Judæorum, iniquorum judicum, scelestissimas actiones. Intellige tu de dolore, post dolorem Christi, quod scilicet ipsa mater virgo ibi testatur non esse dolorem similem, idest, æqualem dolori suo, excepto dolore filii sui, qui fuit non solum ei æqualis, sed multo major. Quasi ergo per prædicta, scholastice loquentes scripturæ, breviter dicunt. Tristitia est dolor ex interiori apprehensione procedens. *Secundo* vides : quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Augustino, quod dolor, seu tristitia, et delectatio sunt contraria. A D. Aug. quidem, ut deducitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur proverb. 17. " Animus gaudens ætatem floridam facit : spiritus tristis exsiccat ossa. » Ex contrariis enim his effectibus animi gaudentis, et spiritus tristis, monstrari intenditur: quod gaudium, seu delectatio, *q.* 31. *a.* 3. et dolor, seu tristitia contrariantur ad invicem. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod non omnis tristitia delectationi contrariatur. Ut *Roman.* 12. secundum quod ponitur, et applicatur *in arg. cont.* Authoritas hæc stat pro conclusione *tertia*, tamquam probatio ejus. Nam *flere cum flentibus*, et *gaudere cum gaudentibus*, habent convenientiam, et affinitatem ad invicem (ut patet) tantum abest, ut sint contraria ad invicem. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod delectationi contemplationis nulla tristitia est contraria. Ut Sapien. 8. *Non habet*, etc. secundum quod ponitur, et applicatur *in arg. cont.* Ly *nec amaritudinem, nec tædium* dicitur ad differentiam apprehensionis sensitivæ partis. Pro quo vide tex. corporis circa medium á ly, *ex parte quidem organi admiscetur*, etc. usque ad ly, *sed quia mens humana utitur in* etc. *Secundo* vides: quomodo ex his etc.

Ex art. 6. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, et Diony. quod magis est delectatio appetenda, quam tristitia fugienda. A S. Dionysio quidem, ut explicatur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod *Gen.* 29. narratur quod Jacob magis appetiit delectationem conjugalem, quam fugerit molestias multas atque tristitias servitutis, cum duram istam servitutem subierit voluntarie, ad hoc, ut delectabile conjugium Rachelis assequeretur. Item per hoc, quod in libris *Exod. Levit. Num. Deut. et Josue*, patet, quod filii Israel propter delectationem, quam á Deo sperabant, in terra promissionis habendam, magnas, ac plurimas tristitias tum itineris, tum, etc. sustinuerunt, et hoc laudabiliter, ut patet de Moyse, et similibus. Quasi per hæc prædicta scholastice loquens scriptura dicat: delectatio est magis appetenda, quam tristitia fugienda. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 7. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse

á scripturis, quod dolor interior est major quam exterior. Ut *Eccl.* 25. secundum quod adducitur, et explicatur *in arg. cont.* et in cor. fin. Item 1. Machab. 6. " incidit in languorem præ tristitia. Renovata est in eo tristitia magna, et arbitratus est, se mori: Ecce pereo tristitia magna. » His enim verbis ostenditur: quod dolor cordis interior, cum de per se, idest, ut talis dolor, inducat mortem amaram, est major, quam exterior : qui nec per se, sed per accidens, idest ratione sensibilis immutationis, inducit mortem, nec tam amaram. Vide resp. ad *tertium*, et *art.* 6. *ad secundum*. Item Luc. 2. *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*. Ubi secundum *B. Hieron.* denotatur: quod martyrium B. Virginis matris in tempore passionis filii sui fuit majus omnium aliorum martyriis, quoniam alii in corpore dolores sustinuerunt, hæc in corde; aliorum corpora gladius pertransivit, hujus vero animam. Vide *ar.* 2. *app.* Per prædicta ergo omnia Theologis scholasticis aperte concludendum relinquitur: quod dolor cordis præeminet dolori corporis, tamquam et major, et universalior, per se loquendo, idest stando in eo, quod dolores sunt. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Greg. Nysseno cum Damasceno, quod prædicta *quatuor* sunt species tristitiæ. A Greg. quidem, etc. ut *in arg. cont.* et *prin. art.* A scripturis vero de misericordia per hoc quod dicitur *Luc.* 19. quod Dominus misericordia motus, videndo civitatem moribus dissolutam, flevit præ tristitia super illam. Similiter et *Joan.* 11. quando lacbrymatus est in morte Lazari. Item de anxietate, per hoc, quod dicitur Luc. 22. quod Dominus *factus est in agonia*, quæ idem est pro nunc, quod anxietas. Et Daniel. 13. *Angustiæ mihi sunt undique*. Item de accidia, ut hic sumitur, per hoc, quod dicitur Psal. 141. *Periit fuga á me*. Denotatur namque his verbis quædam aggravatio tristitiæ ad membra exteriora se extendens, immobilitando ipsa. Item de invidia per hoc, quod dicitur Jo. 11. quod Judæi suam contra Dominum invidiam exprimentes, dicebant ad invicem : *Quid facimus? quia hic homo multa signa facit*, etc. Ac si dicant: Tristamur de bonis illius, æstimantes, ipsa esse malum nostrum proprium. Per antedicta ergo scripturæ, tamquam scholasticam linguam assumentes, dicunt, quod tristitiæ species sunt *misericordia*, *anxietas*, *accidia*, *invidia*. Et quidem convenienter. Quomodo autem sequatur hinc, quod assignentur convenienter cognosces applicando faciliter: si videris declarata circa hujusmodi convenientiam scripturarum, 2. 2. *qu.* 122. *art.* 2. *append.* et *quæst.* 140. *articulo primo append.* Et de sufficientia earumdem scripturarum circa hujusmodi ibidem *quæst.* 179. *articulo secundo append. Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis declaretur doctrina hæc angelica vicissim, atque confirmetur.

QUÆSTIO TRIGESIMA SEXTA,

DE CAUSIS TRITITIÆ, SEU DOLORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis tristitiæ: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum causa doloris sit bonum amissum vel magis malum conjunctum.

Secundo, utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio, utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto, utrum potestas, cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS I.

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum.

Quod sit bonum amissum.

Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris, quam malum conjunctum.

1. August. lib. de octo quæst. Dulcitii q. 1. dicit, dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Ergo eadem ratio-

ne quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Delectatio magis est de bono habito. Ergo dolor est de bono amisso, magis quam de malo conjuncto.

Conseq. prob., quia dolor, qui contrariatur delectationi, est de eodem, de quo est delectatio, ut dictum est quæst. præced. art. 4.

3. Objectum amoris est bonum. Ergo dolor, vel tristitia, magis respicit bonum amissum, quam malum conjunctum.

Conseq. probat., quia amor est causa tristitiæ, sicut et aliarum affectionum animæ. Unde omnes aliæ affectiones debent magis respicere bonum, quam quodcumque aliud.

Pro alia parte.

Damasc. dicit lib. 2. ort. fid. c. 12. quod *expectatum malum timorem constituit, præsens vero tristitiam.*

Determinatio.

Ratio motæ qnæstionis.

Si privationes eo modo se haberent in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur; et hoc quia bonum amissum, quod est privatio, et malum conjunctum, in rerum natura idem sunt: quia malum idem est quod privatio boni. Cum igitur hæc duo, scilicet bonum conjunctum et malum amissum, in re idem sint, si sic etiam esset in apprehensione animæ, vanum esset quærere, quod horum magis esset causa doloris. Sed tamen quia tristitia est motus appetitus, sequens apprehensionem, ut dictum est, et in ipsa apprehensione etiam privatio habet rationem entis, dicitur enim ens rationis, ideo rationaliter quæritur, quod horum magis sit causa mali.

Distinctio. Dolor habet duplicem causam. Prima est amor, qui est causa omnium affectionum animæ, ut dictum est. Secunda est proprium objectum. Objecta enim sunt etiam causa passionum, ut dictum est.

1.ª Conclusio. Causa doloris, in ratione objecti, magis est malum conjunctum, quam bonum amissum.

Prob. Motus appetitus qui habet rationem recessus, per prius et magis causatur á malo contrario ipsi appetitui, quam á bono convenienti. Sed dolor est motus appetitus habens rationem recessus. Ergo dolor prius, et magis causatur á malo conjuncto, quam á bono amisso.

Maior ostenditur in naturalibus; quia enim motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, convenienter ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest.

Si igitur accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, inveniemus quod accessus per se respicit id, quod est conveniens naturæ. Recessus autem per se respicit id, quod est contrarium. Sicut recessus gravis per se respicit locum superiorem, á quo recedit, accessus vero ejusdem gravis respicit locum inferiorem. Sic enim est in motibus appetitus. Ille motus, qui habet rationem recessus, respicit malum contrarium. Ille vero, qui habet rationem accessus respicit bonum conveniens.

Minor prob., quia in hoc differt dolor á delectatione, quod delectatio habet rationem accessus, et dolor rationem recessus. Et propterea sicut delectatio per se primo, et magis respicit bonum conjunctum, ita dolor per se respicit malum contrarium conjunctum.

2.ª Conclusio. Dolor, prout est ex amore, prius et magis respicit bonum amissum.

Prob. etiam á simili in naturalibus. Motus enim, quo grave recedit á loco sursum, quamvis respectu objecti, per prius respiciat locum sursum, tamen causa hujus recessus, scilicet gravitas per prius inclinat ad locum convenientem naturæ, sic et amor, cujus objectum est bonum, per prius inclinat in bonum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod ideo, D. Aug. dixit, quod dolor provenit ex amissione temporalium, quia illa amissio apprehenditur sub ratione mali; sicut etiam ipsa amissio mali, et sic potest dici esse causa delectationis, quatenus scilicet apprehenditur sub ratione boni.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod delectatio, et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione: nam si delectatio est de præsentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in 10. Metap. tex. 15. Et inde est quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud, quod principalius respicit eam, sed primus tantum, unusquisque autem aliorum, principalius respicit illud, quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

ARTICULUS II.

Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Pro negativa. — Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris.

1. Motus, qui respicit unum contrarium, non est causa motus, qui est ad aliud contrarium. Sed tristitia respicit malum, ut dictum est, concupiscentia vero est motus appetitus in bonum. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Dolor est de præsenti secundum Damasc. lib. 2. ort. fid. c. 12. et concupiscentia de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Id quod est per se delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est per se delectabilis, ut Phil. dicit 1. Rhet. cap. 11. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sicut se habet ignorantia ad errorem, ita concupiscentia ad dolorem. Sed ignoratia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Maior, quia Aug. dicit in Enchirid. c. 24. *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum, et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor.* Error inquam ab ignoratia, et dolor ex concupiscentia. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Dupliciter aliquid potest dici causa doloris. Uno modo, ut sit causa sicut unde principium motus. Alio modo per modum finis. Manifestatur hæc distinctio á simili in appetitu naturali. Tristitia enim, sive dolor est motus appetitus animalis, quæ habet similitudinem appetitus naturalis, ut dictum est. Appetitus naturalis duplicem habet causam. Unam per modum finis, et aliam sicut unde motus. Sicut descensus corporis gravis, qui est motus naturalis appetitus gravis. Causa per modum finis est locus deorsum, principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Sic motus appetitus sensitivi causa, ut finis, est ejus objectum. Causa vero, sicut unde motus, est interior inclinatio appetitus ad bonum appetitum, quæ inclinatio duplicem habet causam. Unam primariam, et hæc est amor; amor enim est prima causa omnium motuum passionum animæ, ut dictum est. Alteram vero causam secundariam, et hæc est odium. Appetitus enim prius per amorem inclinatur in bonum et consequenter inclinatur ad repudiandum malum contrarium, et ad hoc inclinatur consequenter per odium. Dolor igitur potest habere duplicem causam. Prima est, á qua provenit motus per modum principii. Altera est per modum finis.

2.ª *Distinctio.* Concupiscentia sumitur dupliciter. Uno modo, ut est idem quod amor; Alio modo, ut est specialis

passio distincta ab ipso amore, ut supra dictum est.

Ratio hujus duplicis acceptionis est, quia concupiscentia est primus effectus amoris, et ideo aliquando sumitur pro ipso amore, tamquam ei inter omnes alias animæ passiones propinquissima. Sumitur postea, ut distinguitur contra ipsum amorem, secundum propriam rationem, scilicet pro passione, qua concupiscimus futura.

1.ª Conclusio. Concupiscentia, secundum quod sumitur pro amore, est universalis causa tristitiæ, sicut unde motus.

Prob. Primum principium omnium passionum animæ est amor. Sed tristitia est quædam passio animæ. Ergo tristitia universaliter causatur á concupiscentia, ut accipitur pro amore, sicut et ab ipso amore.

2.ª Conclusio. Concupiscentia secundum propriam rationem ut scilicet contra distinguitur fugæ, sive abominationi est quidem causa tristitiæ, sed non universaliter omnis tristitiæ.

Prob. prima pars. Quia quando concupiscimus aliquid, et retardatur motus ex aliquo impedimento, ne consequamur tam cito, vel omnino ipsum non simus consecuturi, tristamur. Et hoc quia illud, quod non tam cito, vel omnino non consequimur, est concupitum, et sic concupiscentia est causa hujus tristitiæ.

Altera pars prob., quia magis dolemus de substractione bonorum præsentium, de quibus non est concupiscentia, sed delectatio, quam futurorum, quæ concupiscimus: unde concupiscentia sic accepta non est causa omnis doloris, sed solum ejus qui est de subractione boni futuri.

3.ª Conclusio. Causa tristitiæ per modum finis, est malum conjunctum.

Prob., quia objectum habet rationem finis respectu passionum et actuum, ut supra dictum est, art. præced.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Inclinatio enim appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est, et ex hoc contingit quod motus appetitus, qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus, qui respiciunt malum.

Ad 2. Dicitur ad secundam partem antecedentis, quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, in quantum speratur. Vel potest dici quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi, quod concupiscitur. Sed subtracta spe per impedimentum oppositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICULUS III.

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Pro negativa. = Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris.

1. Appetitus, sive concupiscentia illius rei, quæ non est causa delectationis, quando habetur, non est causa doloris. Sed unitas non est causa delectationis universaliter cum eo, qui ipsam appetiit. Ergo concupiscentia unitatis non est causa doloris universaliter.

Maior manifestatur. Quia in tantum concupiscentia alicujus rei causat dolorem, in quantum, quando habetur, est causa delectationis: puta ideo concupiscentia pecuniæ est causa doloris, quia quando pecunia habetur, est causa delectationis.

Minor prob. Repletio non est semper causa delectationis. Sed unio est quædam repletio. Ergo unio non est universalis causa lætitiæ, sive delectationis.

Manifestatur maior hujus. Tum quia Arist. dicit 10. Ethic. cap. 3. quod *opinio illa, quæ posuit repletionem esse causam delectationis, videtur esse facta ex*

delectationibus, quæ sunt circa cibum, eo quod repletio cibi sit causa delectationis. Ex quo sequitur repletionem esse causam delectationis, verificari solum de repletione cibi. Et ultra hoc, nec omnis repletio cibi est causa delectationis: quia quando jam aliquis est repletus, fit ei repletio causa tristitiæ.

Et breviter sic formatur hoc argumentum. Non omnis unitas est causa delectationis. Ergo concupiscentia unitatis non est causa doloris.

Antecedens probatur, quia repletio ciborum, quæ est quædam unitas, aliquando est causa tristitiæ.

2. Si dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis. Sed hoc est falsum. Ergo et id, ex quo sequitur.

Conseq. probatur, quia quælibet separatio unitati opponitur.

Falsitas consequentis patet in separatione omnium superfluorum, quæ delectabilis est.

3. Ea, quæ eadem ratione appetuntur, si unum ponitur causa alicujus effectus, debet poni causa ejusdem effectus etiam alterum. Sed unitas, et separatio eadem ratione appetuntur. Ergo si unitas ponitur causa delectationis, eadem ratione divisio, sive separatio debet poni causa delectationis.

Maior declaratur, nam quia eadem ratione appetimus cibum et potum, puta ut conservemus vitam: si cibus ponitur causa delectationis, vel alicujus alterius effectus, puta conservationis vitæ, etiam potus debet poni causa talis effectus.

Maior, quia eadem ratione appetimus conjunctionem boni, quæ est unitas, et remotionem mali, quæ est separatio, sive divisio opposita unitati.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit 3. de libero arbitrio cap. 23. quod *ex dolore, quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis, amandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis: quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis, vel corruptionis impatiens?*

Determinatio.

Conclusio. Concupiscentia, vel amor unitatis est causa doloris.

Prob. Concupiscentia boni retardati, vel impediti, est causa doloris, ut art. præced. dictum est. Sed unitas est bonum in quo consistit uniuscujusque creaturæ perfectio. Ergo concupiscentia, vel amor unitatis retardatæ vel impeditæ, est causa doloris.

Minor prob. Quia unaquæque res tunc perfecta est, quando habet unita sibi ea, in quibus consistit ejus perfectio.

Et confirmatur ratio et conclusio, quia etiam Platonici possuerunt unum esse principium, sicut et bonum.

Confirmatur secundo, quia propter hoc unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Conceditur illud, quod concludit, scilicet quod non omnis unitas sit causa delectationis, et per consequens quod non omnis appetitus cujuslibet unitatis sit causa doloris. Illa enim sola unitas est causa delectationis, á qua dependet perfectum esse rei, sed illæ unitates, quæ repugnant perfectioni ipsius esse rei, non causant delectationem, et per consequens nec concupiscentia dolorem. Unde quia sumptio cibi repugnat perfectioni esse ejus, qui repletus est cibis, propterea non est ei delectabilis, ut Phil. dicit.

Ad 2. Neg. conseq. ad probationem dicitur quod separatio, ut sic unitati opponitur, tamen non omnis separatio opponitur omni unitati. Aliqua enim separatio, non solum non opponitur, sed est perfectiva alicujus unitatis, sicut est separatio, per quam removetur ab aliquo illud, quod est contrarium perfectioni rei; separatio enim infirmitatis á corpore vel ignis comburentis est de-

lectabilis; quia per eam removetur, quod destruit unitatem subjecti.

Vel dicitur secundo ad probationem consequentiæ, quod separatio dupliciter consideratur. Uno modo per se. Alio modo ut includit, et habet adjunctam aliquam unitatem; puta si separetur semen á corpore animalis, est delectabile, quia habet adjunctam unionem sensibilis, scilicet seminis, cum sensu tactus.

Ad 3. Dicitur ad minorem quod unitas boni, et remotio nocivi non appetuntur eadem ratione, nec ex æquo. Nam conjunctio boni appetitur propter se, separatio vero nocivorum appetitur, in quantum tollunt debitam unitatem. Unde appetitus hujusmodi separationis non est ponendus causa doloris.

ARTICULUS IV.

Utrum potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris.

Pro negativa.=Videtur quod potestas maior non debeat poni causa doloris.

1. Quod non est præsens, sed futurum, non est causa doloris. Sed quod est in potestate agentis, non est præsens, sed futurum. Ergo potestas maior non est causa doloris.

Maior, quia dolor est de malo præsenti.

2. Quod potest inferre nocumentum, est causa doloris. Sed potestas minor potest inferre nocumentum. Ergo etiam potestas minor potest poni causa doloris.

Maior, quia nocumentum illatum, est causa doloris.

3. Quod est extra animam, non est causa doloris. Sed potestas maior est aliquid extra animam. Ergo non debet poni causa doloris.

Maior, quia causæ appetivorum motuum, inter quos est dolor, sunt interiores inclinationes animæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit in lib. de nat. boni cap. 20. *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori: in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

Determinatio.

Conclusio. Potestas maior est causa doloris, si tamen contrariam inclinationem inferioris non mutet in propriam.

Prob. et manifestatur. Quod est causa conjunctionis mali debet poni causa doloris vel tristitiæ. Sed potestas maior est causa conjunctionis mali in aliquo. Ergo potestas maior est causa doloris.

Maior probatur, quia malum conjunctum est causa doloris, vel tristitiæ per modum objecti, ut dictum est. Unde conjungens malum erit causa doloris.

Minor. Quod est contra inclinationem alicujus, numquam ei advenit nisi per actionem alicujus fortioris. Sed quod malum alicui præsentialiter inhæreat, est contra inclinationem appetitus. Ergo potestas maior est causa conjuncti mali.

Manifestatur conclusio quoad alias partes. Sciendum est enim, quod si potestas fortior in tantum invalescat, ut mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia, vel violentia. Sicut quando agens fortius corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem, qua tendit deorsum, tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur, si aliqua potestas maior in tantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntis, vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor, vel tristitia, sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est, quod August. dicit quod *voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem.* Si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens in actu, dum

scilicet facit actu conjunctionem mali corruptivi.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod nihil prohibet aliquam potestatem, quæ non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid, et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest; quod si nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere; unde nec posset causam doloris inferre.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, in quantum causant præsentiam objecti, et hoc modo potestas maiorem ponitur causa doloris.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 36.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Damasceno, quod doloris causa est magis malum conjunctum, quam bonum amissum. A Damasceno quidem, ut *in arg. cont.* Pro quo nota, quod, quando simpliciter aliquid profertur, ut ibi, debet intelligi in suo potiori significato: nisi aliud obstet. Cum ergo simpliciter á Damasceno dicatur, quod malum præsens, idest conjunctum constituit tristitiam, idest, est causa tristitiæ; hoc dictum intelligi debet in potiori significato suo, idest, ut stemus in proposito, quod malum conjunctum proprie, et magis proprie, quam aliud, est causa tristitiæ, idest tristitiam constituit. A scripturis vero insinuatur idem per hoc, quod ex *Job cap.* 1. et 2. habetur, quod volens Dominus ad majus meritum ipsius Job, ad majoremque confusionem Satanæ augere dolorem ipsi sancto, permisit eum percuti in corpore proprio, postquam amiserat tot bona, scilicet filios, oves, boves, etc. Judicavit ergo Dominus, sed et Satan naturali ratione edoctus per ly *pellem pro pelle*, etc. quod malum conjunctum est magis causa tristitiæ, seu doloris, quam bonum amissum. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Aug. quod concupiscentia est causa doloris, seu tristitiæ. A D. Augustino quidem, ut extenditur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 20. " Contristatus est Jonathas super David, eo quod confudisset eum pater suus. " Ecce, ut contextus manifeste innuit, Jonathas cupiebat, et sperabat hoc suum bonum futurum, scilicet, quod posset familiariter conversari aperte cum David; unde et ad hunc finem nitebatur reconciliare Davidem cum Saul, seu, quod ajunt, ponere ipsum in gratia Saul patris sui. Quo factum est, ut ipse Jonathas, cum non potuisset facere, quod intendebat cum patre; et consequenter, cum vidisset impedimentum sibi præsentialiter appositum ad boni prædicti concapiti assecutionem, contristatus valde sit. Scholasticis ergo perspicacibus scriptura ex hoc facto Jonathæ concludendum procul dubio reliquit; quod concupiscentia medio impedimento ad finem concupitum est causa tristitiæ. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur etc.

Ex art. 3. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, et Augustino, quod appetitus unitatis, superveniente impedimento, est causa doloris. A B. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 2. Cor. 5. *Nolumus expoliari*, et Matth. 26. *Cœpit contristari*. Ex *primo* enim vides: quod Apostolus naturaliter appetit unitatem animæ suæ cum corpore: quoniam hinc fit, quod nolit expoliari, idest, mori. Unde ab isto sequenti effectu, tamquam ab oppositis, designat appetitum unitatis. Ex *secundo* autem vides: quod Dominus ex naturali illo appetitu unitatis præmissæ motus, videns impedimentum jamjam præsentialiter appositum, scilicet mortem, cœpit contristari. Ac si ergo per illa simul juncta scripturæ scholastice dicant: Appetitus unitatis, dato impedimen-

to contra ipsam, causat tristitiam. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis etc.

Ex art. 4. habes *primo:* quomodo per rationem et ostendas, et in sensu recto intelligas, merito á scripturis, et Aug. fuisse insinuatum, quod potestas major est causa doloris. A D. August. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod *l.* 1. et 2. *Mach.* sæpius narratur: quod Judæi refugiebant subjici potestati maiori regis Antiochi, etc. Ex quo utique, tamquam ex effectu, monstratur, quod potestas major est causa doloris, seu tristitiæ: quam ipsi per talem resistentiam, ne scilicet tales regnarent super se, evitare intendebant. Adde, quod ibi narratur: quod tristitiam magnam contrahebant, si quando potestati majori se subjici contigisset. Item similia millies leguntur in aliis scripturæ libris: per quæ abunde aperitur intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina hæc, atque confirmetur.

QUÆSTIO TRIGESIMA SEPTIMA,

DE EFFECTIBUS DOLORIS, VEL TRISTITIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus doloris, vel tristitiæ: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Secundo, utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.

Tertio, utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Quarto, utrum tristitia noceat corpori magis quam aliæ passiones animæ.

ARTICULUS I.

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Pro negativa. = Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi.

1. Judicia Dei, et tribulationes non auferunt, sed augent facultatem addiscendi. Sed dolor, sive tristitia sequitur ex Dei judiciis, et tribulationibus. Ergo dolor non aufert, sed auget facultatem addiscendi.

Maior prob. quia Isaiæ 26. dicitur. *Cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes habitatores orbis.* Et infra. *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.*

2. Quæ tollunt delectationes, non solum non auferunt, sed conferunt facultatem addiscendi. Sed dolor et tristitia tollunt delectationes. Ergo dolor et tristitia non auferunt, sed conferunt facultatem addiscendi.

Maior, quia Isaiæ 28. dicitur. *Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? ablactatos á lacte, avulsos ab uberibus,* idest á delectationibus.

Minor, quia tristitia impedit omnem delectationem, ut dicitur 7. Ethic. c. 14. et Eccles. 11. dicitur. *Malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ.*

3. Simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Conseq. prob., quia tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut dictum est.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit 1. Solil. c. 12. *quamquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo voluere, nisi ea, quæ jam forte didiceram, á discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intensione animi opus erat.*

Determinatio.

Conclusio. Dolor intensus aufert facultatem addiscendi.

Prob. Illud quod ad se trahit totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum id, quod magnam requirit intentionem. Sed dolor sensibilis intensus trahit ad se totam intentionem animæ, vel saltem mag-

nam ipsius partem: facultas vero addiscendi aliquid de novo requirit studium et conatum magnum, cum magna intentione. Ergo dolor intensus impedit hominem, ne tunc aliquid addiscere possit, et tantum potest intendi, ut nec etiam instante dolore possit homo aliquid considerare, ejus etiam quod prius scivit.

Maior prob., nam cum unius animæ una tantum sit intentio, et omnes potentiæ animæ in una essentia sint radicatæ, necesse est quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius.

Minor, quoad primam partem prob., quia unumquodque naturaliter tota intentione tendit ad repellendum contrarium, ut in naturalibus apparet, et sic dolor trahit ad se intentionem.

Altera pars, scilicet quod facultas addiscendi magnam requirat attentionem, probatur., quia Proverb. 2. dicitur. *Si quæsieris sapientiam, quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam.*

Modificatio conclusionis.

In hoc tamen attenditur diversitas, secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum, vel considerandum, quia quanto maior fuerit amor ad addiscendum, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur in dolorem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod si dolor, seu tristitia, quæ sequitur ex tribulationibus sit moderata, cum hujusmodi tristitia tollat evagationem animi, potest conferre ad disciplina suscipendam, et præcipue eorum, per quæ homo sperat se posse á tristitia liberari, et hoc modo in tribulatione murmuris, homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ad hoc, ut aliquid non tollat facultatem addiscendi, non sufficit ut tollat delectationes, sed necesse est ut non trahat ad se animi intentionem. Illud ergo, quod tollit delectationes, et non divertit animi intentionem á consideratione scibilium, potest esse quod conferat ad sciendum. Tunc ad minorem dicitur quod dolor, si non sit moderatus, tollit quidem delectationes, sed tamen quia trahit ad se intentionem, impedit etiam ab addiscendo. Si autem dolor sit moderatus, potest esse quod conferat ad addiscendum non per se, sed per accidens. Et ratio horum est, quia tam dolor intensus, quam delectatio tollunt facultatem addiscendi et quidem de dolore intenso jam dictum est. De delectatione vero 7. Ethic. c. 11. dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animi dolor intensus, quam delectatio. Sicut videmus in naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium: sicut aqua calefacta magis patitur á frigido, et citius congelatur. Unde tristitia moderata per accidens confert ad addiscendum, quatenus tollit superabundantiam delectationum, sed per se impedit ut dictum est, et si intendatur, aufert.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod facultas addiscendi non potest stare, nec cum dolore exteriori, nec cum dolore interiori, præcipue intenso, quia uterque dolor trahit ad se intentionem. Et de dolore exteriori jam dictum est; de interiori etiam idem est dicendum. Si enim intendatur multum, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde Greg. propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem. Sed quamvis uterque dolor facultatem addiscendi impediat, magis tamen hoc facit dolor exterior: et ratio est quia dolor exterior accidit ex læsione corporali, et ita magis habet trasmutationem corporalem adjunctam, et ideo magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem.

ARTICULUS II.

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris.

Pro negativa.=Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ.

1. Quod est causa sollicitudinis, et indignationis, non est causa aggravationis, sed magis erectionis animi. Sed dolor, seu tristitia, est causa sollicitudinis et indignationis. Ergo tristitia non est causa agravationis animi.

Maior, quia sollicitudo et indignatio ad erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur.

Minor: quia 2. Corinth. 7. dicitur: *ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem.*

2. Quod est effectus doloris, est oppositum effectui delectationis. Sed aggravatio non opponitur effectui delectationis. Ergo agravatio non est effectus doloris.

Maior, quia tristitia opponitur delectationi. Ergo effectus tristitiæ debet opponi effectui delectationis.

Minor probatur, quia effectus delectationis est dilatatio, cui non opponitur aggravatio, sed constrictio.

3. Illud, ad quod pertinet absorbere, non est causa aggravationis. Sed ad dolorem, vel tristitiam pertinet absorvere. Ergo dolor non est causa aggravationis animi.

Maior, quia quod aggravatur, non absorbetur: quia quod aggravatur, sub aliquo ponderoso deprimitur, quod autem absorvetur, intra absorvens includitur.

Minor, quia 2. Corinth. 2. dicitur: *ne forte abundantiori tristitia absorbeatur, qui hujusmodi est,*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. Nyss. lib. 4. c. 12. et Damasc. lib. 2. de fid. c. 14. ponunt tristitiam aggravantem.

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Aggravatio sumitur dupliciter. Uno modo proprie: et sic aggravatio est impedimentum propriæ operationis, sive proprii motus ex aliquo pondere proveniens. Alio modo metaphorice: et sic aggravatio est impedimentum operationis ex aliquo quasi pondere proveniens, et secundum hunc modum attribuitur aggravatio dolori, fervor amori, et dilatatio delectationi. Omnia enim hæc metaphorice nominant effectus passionum.

2.ª *Distinctio.* Animus potest á dolore tripliciter aggravari. Uno modo per hoc quod impeditur, ne fruatur eo, quod vult, sed tamen relinquatur in eo motus interior ad repugnandum, et repellendum contristans, et nocivum. Secundo modo potest aggravari in hoc etiam, ut tollatur motus interior ad repellendum nocivum, sed tamen relinquatur motus corporis. Tertio tandem ita, ut non possit frui re volita, nec habeat motum interiorem ad repellendum nocivum, tandem quod tollat etiam motum corporis, ita quod homo remaneat stupidus.

1.ª Conclusio. Dolor est causa aggravationis, impediendo motum voluntatis, ne fruatur eo quod vult.

Prob. Quod contingit ex malo præsenti, aggravat animum inpediendo ne fruatur eo quod vult. Sed dolor contingit ex malo præsenti, ut dictum est. Ergo dolor est causa aggravationis animi, impediendo ne fruatur eo quod vult.

Maior, quia malum præsens repugnat motui voluntatis, et eam impedit ne fruatur eo quod vult.

2.ª Conclusio. Dolor potest aggravare animum impediendo ejus interiorem motum, ne repellere possit nocivum præsens.

Manifestatur: nam si sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur, quantum ad hoc quod in præsenti non potitur eo,

quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristrans. Si vero superexcescat vis mali in tantum, ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi augustiati, ut neque hac, neque illac divertere valeat.

3.ª Conclusio. Quandoque etiam impeditur exterior motus corporis.

Manifestatur, quia ex magnitudine doloris remanet homo aliquando stupidus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod illa erectio animi provenit ex tristitia, quæ est secundum Deum, qua non est tristitia omnimode opprimens animum, et tollens omnem motum, quia habet spem adjunctam de remissione peccati.

Ad 2. Negatur minor. Ad cujus probat. dicitur quod quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio: ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad se ipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem, dicitur quod aggravare et absorbere, si propria sumantur repugnantiam habent ad invicem. Si vero metaphorice accipiantur, se invicem consequuntur. Tristitia enim dicitur absorbere hominem, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat, et sic aggravat, in quantum tollit operationem et absorbet, quatenus nulla est spes evadendi.

ARTICULUS III.

Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem.

Pro negativa. = Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem.

1. Quod est causa solicitudinis non impedit, sed potius adjuvat operationem. Sed tristitia causat sollicitudinem, ut patet ex authoritate inducta argumneto 1. art. 2. Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat.

Maior. Quia Apostol. 2. Timoth. 2. dicit: *sollicite cura te ipsum exhibere operarium inconfusibilem.*

2. Quod est causa concupiscentiæ, non impedit operationem. Sed dolor causat in multis concupiscentiam, ut dicitur 7. Ethic. Ergo dolor non impedit operationem.

Maior, quia concupiscentia facit intentionem operationis.

3. Aliæ sunt operationes propriæ his qui contristantur, ut lugere. Ergo saltem hæ operationes non impediuntur, sed potius meliorantur per tristitiam.

Antec. Quia sicut assignantur aliquæ operationes propriæ gaudentium, puta ridere, sic debent assignari quædam operationes convenientes his, qui contristantur.

Conseq. prob., quia unumquodque augetur ex sibi convenienti.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 10. Ethicor. cap. 4. dicit, quod *delectatio perficit operationem, et é converso tristitia impedit.*

Determinatio.

1.ª *Distinctio.* Tristitia, ut dictum est art. præced., aliquando ita aggravat animum, ut omnem tollat operationem, et motum tam interiorem, quam exteriorem et tunc nulli dubium est, quod tristitia non debilitat, sed aufert omnem operationem; aliquando vero relinquit aliquem motum, vel interiorem, ut quando est spes evadendi, vel saltem exteriorem.

2.ª *Distinctio.* Operatio, quæ est simul cum tristitia, dupliciter potest comparari ad ipsam tristitiam: uno modo, ut objectum ad actum, ut scilicet operatio sit id, de quo est tristitia: sicut cum aliquis cum tristitia ambulat, ita ut tristetur de deambulatione; alio modo comparatur operatio ad tristitiam, ut effectus ad causam: ut cum aliquis tristatur, et propter tristitiam fugit malum con-

tristans, et ei resistit, tunc fuga et resistentia sunt effectus tristitiæ.

1.ª Conclusio. Tristitia impedit omnem operationem, de qua est tristitia.

Prob. Quia numquam id, quod cum tristitia facimus, ita bene facimus, sicut illud quod facimus cum delectatione; et hujus ratio est, quia voluntas est causa operationis humanæ. Unde quando ipsa operatio est, de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur.

2.ª Conclusio. Operatio, secundum quod comparatur ad tristitiam, ut effectus ad causam, vel principium, non debilitatur, sed potius augetur ex tristitia.

Prob. Quia quanto magis aliquis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad repellendum tristitiam, et ad fugiendum malum contristans, dummodo remaneat spes expellendi, alioquin nullus motus, vel operatio ex tristitia causaretur, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod tristitia causat sollicitudinem, ratione spei, quæ remanet evandendi, et talis motus augetur propter tristitiam, ut dictum est in secunda conclusione.

Ad 2. Similiter dicitur ad minorem, quod tristitia causat concupiscentiam remedii contra tristitiam, ut dicitur in fine 7. Ethic. de melancholicis.

Ad 3. Conceditur totum, scilicet quod operationes, quæ causantur ex tristitia, et sunt propriæ his, qui tristantur, quæ et augentur ex tristitia, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum tristitia magis noceat corpori, quam aliæ animæ passiones.

Pro negativa.=Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum.

1. Ea, quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem, ut patet de coloribus existentibus in aere secundum esse spirituale. Sed tristitia habet esse spirituale in anima. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est, nisi in quantum habet aliquam transmutationem adjunctam. Ergo non magis tristitia, quam reliquæ passiones, corpori nocent.

Conseq. prob., quia corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus.

3. *Ira, et concupiscentia quibusdam insanias faciunt*, ut dicitur 7. Ethic. c. 3. Ergo ira et concupiscentia sunt magis nocivæ corpori, quam tristitia.

Conseq. prob., quia cum ratio sit excellentissimum eorum, quæ sunt in homine, insania videtur esse maximum nocumentum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Proverb. 17. dicitur. *Animus gaudens, ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa.* Et c. 25. *Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi.* Et Eccl. 38. *A tristitia festinat mors.*

Determinatio.

Conclusio. Tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet.

Prob. Passio, quæ repugnat humanæ vitæ, non solum quantum ad mensuram, sed etiam quantum ad speciem sui motus, magis nocet corpori, quam passiones, quæ repugnant solum mensuræ debitæ motus naturalis ipsius humanæ vitæ. Sed tristitia non solum repugnat quantitati motus humanæ vitæ debiti, sed etiam speciei talis motus; aliæ vero passiones repugnant solum debitæ quantitati naturalis motus conservantis humanam vitam. Ergo tristitia magis nocet corpori, quam quæcumque aliæ passiones. Manifestantur termini positi in præmissis, et ipsæ præmissæ. Pro quo est sciendum quod humana vita consistit in quadam motione, quæ á corde in cætera membra diffunditur. Hæc autem motio convenit naturæ humanæ secundum quamdam men-

suram. Si igitur ista motio ex aliqua passione procedat ultra mensuram, hujusmodi passio repugnabit humanæ vitæ, non secundum speciem, sed secundum mensuram; quia non tollit speciem, sed solam debitam mensuram naturalis motus. Si vero passio aliqua suo motu repugnet motui naturali humanæ vitæ, ne ulterius procedat, repugnabit vitæ secundum speciem; quia passio movet motu opposito motui naturali. Ex quibus patent termini præmissarum, scilicet quid sit repugnare motui naturali humanæ vitæ secundum speciem, et secundum debitam mensuram.

Patet etiam maior, scilicet quod illa passio quæ repugnat motui naturali humanæ vitæ secundum speciem, idest quæ opposito modo movet, magis nocet humanæ vitæ, quam passiones, quæ opponuntur solum debitæ mensuræ ejusdem motus.

Minor vero prob. Illæ passiones, quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed solum secundum mensuram. Illæ vero, quæ important motum appetitus cum fuga, vel retractione quadam, repugnant vitali motioni secundum speciem motus. Sed tristitia, et passiones ad eam pertinentes, ut sunt timor et desperatio, important motum appetitus cum fuga et retractione. Passiones vero aliæ important solum excessum motus naturalis humanæ vitæ. Ergo tristitia repugnat vitali motui secundum speciem; aliæ vero passiones repugnant solum ratione debitæ mensuræ.

Maior hujus manifestatur, quia motus quos causant passiones in corpore, oportet ut sint conformes motui appetitus. et quia motus naturalis appetitus est ad aliquid prosequendum, ideo passiones, quæ significant motum, cum prosecutione, sunt conformes motui appetitus secundum speciem. Quæ vero dicunt motum cum fuga, vel retractione, repugnant motui appetitus secundum speciem.

Minor hujus. Nam amor, gaudium et desiderium dicunt motum cum prosecutione, et ideo non opponuntur motui humanæ vitæ secundum speciem, sed solum possunt ei repugnare ratione debitæ mensuræ. Unde nimius amor gaudium nimium, vel desiderium possunt nocere hoc modo vitæ humanæ. Quia vero timor, desperatio, et tristitia significant motum cum quadam fuga, et retractione, opponuntur motui naturali secundum speciem; et maxime tristitiæ, quæ est de malo præsenti, cujus est fortior impressio, quam futuri, de quo est timor et desperatio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod ea, quæ habent esse spirituale, sunt in duplici differentia. Quædam enim habent naturalem ordinem ad movendum corpus; quædam vero nullum habent naturalem ordinem ad movendum corpus. Maior igitur est vera de his, quæ non habent naturalem ordinem ad movendum; qualia sunt ea, quæ habent esse intentionale in aere. Non autem est vera de his, quæ habent ordinem ad movendum naturaliter, quales sunt passiones in anima existentes. Quia enim anima naturaliter movet corpus, spirituales motus animæ, qui sunt per passiones, sunt causa transmutationis corporalis.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de tristitia, et de aliis passionibus. Omnes quidem passiones habent annexam transmutationem corporalem, sed diversimode. Aliæ enim passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali. Tristitia vero contrariam, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur tripliciter. Primo negatur conseq. Et ratio est, quia usus rationis ex leviori causa nocente impeditur, quam corrumpatur vita. Unde videmus multas infirmitates tollere usum rationis, et corporalem vitam relinquere: et ad probationem dicitur, quod li-

cet usus rationis sit excellentissimum eorum, quæ in homine sunt, tamen quia ex leviori causa impeditur, quam tollatur vita, ideo non sequitur quod impediens usum rationis, sit magis nocivum.

Secundo dicitur ad antec., quod ira, et concupiscentia faciunt insanias, non secundum se, sed ex permixtione tristitiæ, propter absentiam ejus, quod concupiscitur.

Tertio dicitur etiam ad antec., quod etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his, qui propter tristitiam in melancholiam, vel insaniam incidunt.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,
EX PRÆCED. 37.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Aug. quod dolor aufert facultatem addiscendi. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Eccl. 38. *sapientiam scribet in tempore vacuitatis.* Hoc est in tempore quietis. Quod et significavit Philosophus in 1. de anima dicens: quod *anima sedendo, et quiescendo prudens.* Cum ergo dolor causet inquietudinem, vult ibi ab oppositis dicere scriptura: quod doloris tempore non scribet sapientiam: et consequenter consignificare, quod aufert plus, et minus facultatem, disciplinam, et scientiam percipiendi. Item per hoc, quod narratur Hier. 4. quod adveniente dolore, et tristitia in populo causata ex prædone gentium civitates devastante, " tunc peribit cor regis, et principum, tunc obstupescent sacerdotes, tunc prophetæ consternabuntur. » Per hæc enim connotatur abunde, ut patet consideranti ly *peribit cor*, ly *obstupescent*, ly *consternabuntur* : quod dolor tollit facultatem, quandoque etiam totaliter, aliquid considerandi. Item per ly *nemo loquebatur ei verbum: videbant enim, dolorem esse vehementem*, Job 2. ex naturali namque ratione ipsi tres amici Job edocti facto suo demonstrarunt, quod dolor, maxime si sit vehemens, aufert facultatem addiscendi. Ideo namque septem diebus, et noctibus non sunt locuti aliquid ad Job, cum tamen ad hunc finem, scilicet ut loquerentur ei, venissent: quia videbant, dolorem ipsius Job tunc esse vehementem. Unde arbitrari sunt, non esse effundendum sermonem ubi non erat auditus, *Eccl.* 32. *Secundo* vides : quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, Damasceno, et Gregorio: quod effectus tristitiæ est cordis aggravatio. A Gregorio Nysseno quidem, et Damasceno, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Ecclesiast. tertio, *cor nequam gravabitur in doloribus.* Hoc est: præ tristitia aggravabitur. Item per hoc, quod dicitur 1. Reg. 25. *emortuum est cor ejus.* Hoc enim de Nabal, qui prius habebat cor jucundum, dicitur, quando ipse, auditis ab uxore Abigail furoribus Davidis, contraxerat maximam tristitiam intra se ex malo præsenti per apprehensionem; quod timebat futurum per realitatem. Inde siquidem tanta cordis sui aggravatio facta est, ut cor ejus absorptum sit, et emortuum. Per prædicta igitur scripturæ quasi scholastice dicunt, quod tristitia causat aggravationem animi, secundum plus, et minus. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho, quod tristitia impedit operationem. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod, postquam Apostolus ad eleemosynam abundanter faciendam per ly *quasi benedictionem*, *non quasi avaritiam*, hortatus fuerat Corinthios; tunc ipse subjungit 2. Cor. 9. *Non ex tristitia;* ac si per contextum aperte dicatur: Tristitia, si aderit vobis, faciet,

quod eleemosyna vestra erit, quasi avaritia, idest, parce facta: et per consequens impediet hanc operationem vestram, utpote faciens, eam esse parcam, quæ alias, scilicet posita hilaritate, de qua ibi: *Hilarem datorem diligit Deus*, esset abundans, idest abundanter facta. *Non ex tristitia*, inquit, quæ scilicet est de operatione: puta de facienda eleemosyna. Ex his ergo scholasticis theologis Apostolus concludendum intentum sui ipsorum procul dubio relinquit. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur doctrina hæc angelica vicissim, etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, insinuatum merito fuisse á scripturis, quod tristitia nocet maxime corpori. Ut *Prov.* 17. etc. secundum quod adducuntur *in arg. cont.* Item Eccl. 25. *Omnis plaga tristitia cordis.* Si enim tristitia cordis est omnis plaga: utique tristitia secundum scripturam nocet maxime humanæ vitæ corporali. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO TRIGESIMA OCTAVA,

DE REMEDIIS TRISTITIÆ, SEU DOLORIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ: et circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum dolor, vel tristitiæ mitigetur per quamlibet delectationem.

Secundo, utrum mitigetur per fletum.

Tertio, utrum per compassionem amicorum.

Quarto, utrum per contemplationem veritatis.

Quinto, utrum per somnum, et balnea.

ARTICULUS I.

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Pro negativa.=Videtur quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem.

1. Non cuilibet delectationi contrariatur quælibet tristitia, ut supra dictum est, quæst. 35. art. 4. ad 2. Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Conseq. prob., quia delectatio non mitigat tristitiam, nisi in quantum ei contrariatur; medicinæ enim sunt per contraria, ut dicitur 2. Ethic. c. 3.

2. Illud, quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam. Ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

Minor, quia 9. Ethic. c. 4. dicitur quod *malus tristatur, quando delectatus est.*

3. August. 4. Confess. cap. 7. dicit, quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo; *minus eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre solebant.* Ex quo accipi potest quod illa, in quibus nobis amici mortui, vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis, de eorum morte, vel absentia dolentibus, onerosa. Sed maxime amici communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 7. Ethic. cap. ult. dicit, quod *expellit delectatio tristitiam, et quæ contraria, et quæ contingens, si sit fortis.*

Determinatio.

Conclusio. Quælibet delectatio affert remedium ad mitigandam quamcumque tristitiam, ex quocumque procedat.

Prob. Sicut se habet quies corporis ad corporalem laborem, ita se habet delectatio ad tristitiam. Sed quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque naturali causa provenientem. Ergo delectatio affert remedium ad mitigandam quam-

cumque tristitiam, ex quacumque causa procedat.

Maior prob., quia delectatio est quædam quies appetitus in bono conveniente. Tristitia autem est ex eo, quod repugnat appetitui, quæ accidit ex aliqua transmutatione. Tristitia enim quamdam fatigationem, seu ægritudinem virtutis appetitivæ importat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem; contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est: et ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad 2. Neg. minor. Ad probationem dicitur, quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro, in quantum scilicet malos pœnitet malorum, de quibus lætitiam habuerunt, et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad 3. Dicitur, quod quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit, et tamen illa finaliter vincit, quæ fortior est, et diuturnior; in eo autem, qui tristatur de his, in quibus simul cum amico mortuo, vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors, vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem præsens inclinat ad delectationem: unde utrumque per alterum minuitur, sed tamen quia fortius movet sensus præsentis, quam memoria præteriti, et amor sui ipsius, quamamor alterius, diuturnius manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit: unde post pauca subdit idem Augustinus, quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus.*

ARTICULUS II.

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per fletum.

Pro negativa. = Videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

1. Effectus tristitiæ non minuit tristitiam. Sed fletus est effectus tristitiæ. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

Maior, quia effectus non minuit suam causam.

2. Risus non minuit lætitiam. Ergo nec fletus, vel gemitus mitigat tristitiam.

Conseq. prob., quia sicut fletus, vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ.

3. Imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut etiam imaginatio rei delectantis auget lætitiam. Sed in fletu repræsentatur nobis malum contristans. Ergo fletus non mitigat, sed auget tristitiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit 4. Confes. cap. 4. quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus et lachrymis erat ei aliquantula requies.*

Determinatio.

Conclusio. Lachrymæ, et gemitus naturaliter mitigant tristitiam.

Prob. duplici ratione. Prima est; illud, per quod dolor interius clausus diffunditur, et manifestatur exterius, mitigat dolorem. Sed per gemitum et fletum manifestatur, et quodammodo diffunditur exterius, dolor interius clausus. Ergo fletus et gemitus mitigant dolorem.

Maior, quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur, et propter hoc, quando homines, qui sunt in tristitiis exterius suam tristitiam manifestant, fletu, gemitu, aut verbo mitigatur eorum tristitia.

Secunda ratio. Operatio delectabilis mitigat dolorem. Sed fletus, vel gemitus est operatio delectabilis ei, qui in tristitia invenitur. Ergo fletus et gemitus mitigant dolorem.

Maior, quia omne delectabile mitigat

quemlibet dolorem, ut dictum est art. præced.

Minor prob., quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem, in qua est, sibi est delectabilis. Sed fletus aut gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti. Ergo fletus vel gemitus sunt delectabiles operationes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem et ad ejus probationem, quod fletus dupliciter potest considerari. Uno modo ut est effectus tristitiæ. Alio modo ut est quædam operatio conveniens contristato. Si consideretur primo modo, non mitigat, sed continuat tristitiam, et hoc non ratione sui, sed quatenus est effectus repræsentans contristato causam tristitiæ, scilicet rem contristantem. Si vero consideretur secundum se, ut est operatio quædam conveniens contristato, sic mitigat dolorem. Ratio horum est, quia contristans habet contrariam habitudinem ad contristatum, id est contrariatur ei, et ideo fletus repræsentans contristato objectum, quod est ei nocivum et contrarium, continuat dolorem; fletus vero secundum se habet habitudinem convenientis ad contristatum, ut dictum est, ideo secundum se est delectabilis ei, qui contristatur, et per consequens mitigat dolorem. In forma igitur dicitur ad probationem maioris, quod effectus ut sic, non minuit suam causam, aliqua tamen ratione potest eam minuere. Quod si quæratur quare cum fletus augeat, et minuat dolorem secundum diversam rationem, potius dicatur simpliciter, quod mitigat quam quod augeat dolorem? Respondetur quod res simpliciter judicatur ex eo, quod convenit ei secundum se, et quia fletus secundum se est operatio delectabilis contristato, et non delectabilis solum ratione alterius, scilicet quatenus repræsentat rem contristantem; ideo simpliciter dicitur quod fletus dolorem mitigat.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod non est eadem ratio de fletu, et risu. Fletus enim secundum se habet aliam habitudinem ad flentem, quam habeat causa fletus ad eum, qui flet. Nam fletus est conveniens contristato: sed causa fletus, scilicet res contristans est contraria ei qui flet. Et ideo fletus minuit dolorem, quatenus habet contrariam habitudinem ad flentem, quam habeat causa fletus ad eumdem flentem, cum una habitudo sit conveniens, et alia contraria, ut dictum est. In risu autem non est sic: nam risus secundum se est conveniens operatio ei qui ridet, et causa risus est etiam conveniens, quia scilicet est bonum delectans; et ideo risus non minuit, sed auget lætitiam per se, utpote simile simili, nisi per accidens ratione excessus.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod imaginatio contristantis dupliciter consideratur. Uno modo ut repræsentativa contristantis, ei qui contristatur: et sic non mitigat, sed auget dolorem. Alio modo ut est quædam operatio conveniens contristato; et sic mitigat. Immo si tunc rideret, doleret, quia faceret quod non est faciendum. Unde si alicui in dolore subrepat risus, dolet de risu, quia non est ei tunc operatio delectabilis.

ARTICULUS III.

Utrum dolor, et tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

Pro negativa. = Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam.

1. *Quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervere faciunt se, et inflamantur ex alterutro.* ut August. dicit 7. Confess. cap. 4. Ergo pari ratione quando simul multi tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

Conseq. probatur, quia contrariorum sunt contrarii effectus.

2. Quod est contristativum non mitigat dolorem. Sed dolor amici est con-

tristativus. Ergo non mitigat dolorem ejus qui tristatur.

Minor, quia amicus tristis dolebit de malo suo, et de dolore amici.

3. Omne malum amici est contristans, sicut malum proprium. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis, auget tristitiam amico, cui condoletur.

Maior, quia amicus est alter ipse.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. dicit 9. Ethic. c. 11. quod *in tristitiis amicus condolens consolatur.*

Determinatio.

Conclusio. Amicus condolens in tristitiis est naturaliter consolativus.

Prob. duplici ratione. Prima, illud per quod fit quædam imaginatio in eo; qui tristatur quod alii cum ipso ferant onus tristitiæ, est naturaliter consolativum. Sed compassio amici est per quam fit in eo, qui est in tristitia quædam imaginatio, qua existimat quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad alleviandum ipsum ab onere. Ergo compassio amicorum est naturaliter consolativa.

Maior, quia ad tristitiam, ut dictum est, pertinet aggravare; est enim quasi quoddam onus á quo ille, qui tristatur alleviari conatur: et ideo quando fit imaginatio in eo, ut alii velint ipsum adjuvare ad ferendum illud onus, mitigatur ejus dolor.

Minor, quia quando ille qui tristatur, videt alios de suo malo contristatos, fit in eo imaginatio quædam ut illi, qui tristantur conentur ejus onus simul ferre.

Secunda ratio et melior. Omnis delectatio mitigat tristitiam. Sed compassio amici est delectabilis ei qui tristatur. Ergo compassio amici est mitigativa tristitiæ.

Minor prob. Amari ab aliis est delectabile. Sed per hoc quod aliquis alicui compatitur, ostenditur amor compatientis ad eum qui patitur tristitiam. Ergo compassio est delectabilis ei qui tristatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod gaudium amici de bono alterius amici, et dolor de ejus malo possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum se: et sic contrariantur, et habent contrarios effectus. Alio modo ratione suæ causæ: et sic si causa non sit contraria, non contrariantur. Et quia gaudium amici cum amico, et dolor amici, de malo amici procedunt ambo ex amore, tanquam ex causa, propterea tam dolor, quam gaudium est delectabile, et sic compassio amici mitigat dolorem.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod dolor amici condolentis, si consideraretur secundum se contristaret, sed tamen consideratio causæ ejus magis delectat.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod omne malum amici secundum se est contristativum, tamen ratione suæ causæ potest mitigare tristitiam, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur.

Pro negativa. = Videtur quod per contemplationem veritatis dolor et tristitia non mitigentur.

1. Quod addit dolorem non mitigat ipsum. Sed contemplatio veritatis addit dolorem. Ergo contemplatio veritatis non mitigat dolorem.

Minor. Scientia auget dolorem: qui enim *addit scientiam, addit dolorem*, ut dicitur Eccles. 2. Sed ad contemplationem veritatis pertinet scientia. Ergo contemplatio veritatis auget dolorem.

2. Quod mitigat dolorem, oportet ut moveat. Sed contemplatio veritatis non movet. Ergo contemplatio veritatis non mitigat dolorem.

Maior, quia gaudium et dolor sunt quidam motus animi.

Minor. Quod pertinet ad intellectum speculativum, non movet; intellectus

enim speculativus non movet, ut dicitur 3. de anima. tex. 58. Sed contemplatio veritatis pertinet ad intellectum speculativum. Ergo contemplatio veritatis non movet.

3. Quod est in intellectu, non potest mitigare corporalem dolorem. Sed contemplatio veritatis est in intellectu, et dolor corporalis est in sensu. Ergo contemplatio veritatis non potest mitigare dolorem corporalem, qui est in sensu.

Maior, quia remedium ægritudinis apponendum est, ubi est ægritudo.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit in lib. 1. Soliloq. capit. 12. *Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor apperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.*

Determinatio.

Conclusio. Contemplatio veritatis tristitiam mitigat vel dolorem; et tanto magis, quanto aliquis perfectius est amator sapientiæ.

Prob. Omnis delectatio mitigat dolorem, ut dictum est supra. Sed in contemplatione veritatis maxima consistit delectatio. Ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

Prob. etiam á signo, præcipue secunda conclusionis pars. Quia homines quando divinam sapientiam, et futuram beatitudinem ardenter amant, gaudent in tribulationibus secundum illud Jacobi. 1. *Omne gaudium existimate fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.* Et quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur, sicut Tyburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit. *Videtur mihi quod super roseos flores incedam, in nomine domini mei Jesu Christi.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod qui addit scientiam, addit dolorem, vel propter difficultatem, et defectum inveniendæ veritatis, vel ex parte rerum scitarum, quatenus homo per scientiam cognoscit multa, quæ voluntati contrariantur: ex parte tamen contemplationis veritatis semper delectationem causat.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod in viribus animæ fit redundantia á superiori ad inferius, et secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

ARTICULUS V.

Utrum dolor, et tristitia mitigentur per somnum et balnea.

Pro negativa.== Videtur quod somnus, et balneum non mitigent tristitiam.

1. Ea quæ pertinent ad corpus. non mitigant tristitiam. Sed somnus et balnea pertinent ad corpus. Ergo non mitigant tristitiam.

Maior, quia tristitia in anima consitit.

2. Quæ repugnant contemplationi veritatis, non possunt mitigare dolorem et tristitiam. Sed somnus et balnea repugnant contemplationi veritatis. Ergo somnus et balnea non mitigant dolorem, et tristitiam.

Maior. Idem effectus non causatur á contrariis causis. Sed mitigatio doloris est effectus contemplationis, ut dictum est. Ergo non potest eumdem effectum causare id quod repugnat contemplationi veritatis.

Minor, quia hæc sunt corporalia.

3. Remedia quæ magis pertinere videntur ab exteriores sensus, et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem, non possunt mitigare tristitiam. Sed somnus et balneum magis vi-

dentur pertinere ad exteriores sensus, et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Ergo somnus et balnea non mitigant tristitiam.

Maior quia tristia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. 9. Confess. cap. 12. dicit, *audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo.* Et infra. *Dormivi et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur quod *quies artus solutos reddit laboris usui: mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios.*

Determinatio.

Conclusio. Somnus et balnea mitigant tristitiam et dolorem.

Prob. dupliciter. Primo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ et ipsam mitigant. Sed somnus et balnea ræformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis. Ergo per somnum et balnea mitigantur tristitia, et dolor.

Maior, quia ut dictum est, tristitia repugnat secundum suam speciem vitali motioni corporis.

Secundo prob. quæ sunt delectabilia mitigant dolorem, ut supra dictum est. Sed somnus et balnea sunt delectabilia. Ergo somnus et balnea mitigant dolorem.

Minor, quia per hæc reducitur natura ad debitum statum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod quamvis tristitia sit in anima, mitigatur tamen per corporalem delectationem. Unde ipsa debita dispositio corporis, in quantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est, et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod omnis bona dispositio, etiam exteriorum sensuum corporis, redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem coporalium motionum, ut dicitur in libro de causa motus animalium.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 38.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Philosopho, quod delectatio mitigat quemlibet dolorem. A Philosopho quidem; ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Gen. 24. " In tantum dilexit eam: ut dolorem, qui ex morte matris acciderat, temperaret. » Item per hoc quod dicitur Eccl. 38. *Consolare propter tristitiam.* Item per dictum Jo. 16. *Tristitia vestra vertetur in gaudium.* Hoc est, á gaudio superventuro mitigabitur. Ex his enim scholasticis theologis scripturæ *Ge. Eccl. Jo.* relinquunt concludendum, quod tristitiam quamlibet mitigat quælibet delectatio. A simili namque intelligunt per prædictas delectationes. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Aug. quod lachrymæ, et gemitus mitigant tristitiam. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Gen. 38. " Qui post luctum consolatione accepta, ascendebat ad tonsores ovium suarum. » Ac si dicatur

aperte. Luctus ille mitigavit tristitiam: quam de morte uxoris Judas conceperat, et sic consolatus est, scilicet lugendo, et post luctum illum ascendebat etc. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis etc.

Ex art. 3 habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Philos. fuisse insinuatum, quod dolor amici compatientis mitigat tristitiam illius, cui compatitur. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod in persona Christi patientis dicitur in Ps. 68. "Sustinui, qui simul contristaretur, et non fuit, consolantem me quæsivi, et non inveni." Ac si ex ipso contextu manifeste dixerit: Consolatorem tunc invenissem, si vidissem aliquem mecum simul contristatum, idest aliquem mihi patienti compatientem. Et hoc, quia compassio, idest dolor condolentis, fuisset aliquo modo meæ tristitiæ, atque doloris mitigativa. Item per hoc, quodpropter id de non invento sibi compatiente lamentabatur in Ps. 141. dicens: "Considerabam ad dexteram, et videbam, et non erat, qui cognosceret me," scilicet ad mihi condolendum. Ac si aperte subindicet, quod, si ad dexteram vidisset aliquem sibi condolentem, fuisset ex hoc, mitigata sua tristitia, et dolor. Ex his tamen ne erres, B. Matrem Virg. nonnullasque seu nonnullos Christo fuisse compatientes negando, quoniam Psal. loquitur, ut in pluribus, et de manentibus ad dexteram, idest de Scribis, Pharisæis, turbis Judæorum, ministris judicum, judicibus, aliisque similibus, de quibus inquit Ps. 143. *dextera eorum dextera iniquitatis.* Non ergo de compassione B. V. Matris, atque similium *in Psal.* 68. *et* 141. intendit loqui. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim angelica doctrina præsens.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Aug. quod contemplatio veritatis mitigativa est tristitiæ, et doloris. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Machabæi ex multis partibus tribulati, seu tristitia, doloreque affecti, dixerunt, 1. Macha. 12. "Habentes solatio sanctos libros, qui sunt in manibus nostris." Item per hoc, quod Isaac tristitia, doloreque afflictus ex morte matris ut dolorem hunc mitigaret, ad contemplationem veritatis confugit: secundum quod habetur ex ly "Isaac egressus fuerat ad meditandum in agro, inclinata jam die," Gen. 24. Item per hoc, quod sapiens de sapientiæ contemplatione loquens dicit ly *erit allocutio cogitationis, et tædii mei*, Sap. 8. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Augustino, quod somnus, et balneum mitigant tristitiam. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur secundo Reg. 12. "Surrexit de terra David, et lotus, unctusque est." Ad ostendendum scilicet, quod per hujusmodi remedia mitigabatur tristitia præhabita. Item per hoc, quod Dominus volens, nos non esse tristes, dum jejunamus dixit Matth. 6. *Unge caput tuum, et faciem tuam lava.* Item per ly *si pedes sanctorum lavit*, 1. Tim 5. Ad mitigandum scilicet dolorem, et tristitiam ex itinere contractam. Item de somno idem per hoc insinuatur, quod dicitur Eccles. 5. *Dulcis est somnus operanti.* Quia scilicet tristitiam ex labore operandi causatam mitigat. Et per hoc, quod dicitur Eccles. 40. "Fervor, zelus, tumultus, fluctuatio, timor mortis, iracundia perseverans, contentio, et in tempore refectionis in cubili somnus noctis immutat scientiam ejus." Ecce. In vigilia tristitiam homo ille patitur ex illis septem; scilicet, fervore, zelo, etc. in tempore autem nocturno somnus reficit bonam dispositionem corporalem (ideo tempus ipsius noctis vocatur hic tempus refectionis) atque immutat scientiam prius contristati, scilicet tollendo ei scientiam experimentalem afflictivam, et pro ea suggerendo scientiam experimentalem præcedentis afflictionis medicativam. Ac si brevibus dixisset: Tristitiam magnam somnus sequens mitigat. *Secundo* vides: quomodo ex iis, si bene pensentur, et applicentur, doctrina præsens angelica vicissim declaretur; atque confirmetur.

QUÆSTIO TRIGESIMA NONA,

DE BONITATE, ET MALITIA TRISTITIÆ, SEU DOLORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate, et malitia doloris, vel tristitiæ: et circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum omnis tristitia sit malum.

Secundo, utrum possit esse bonum honestum.

Tertio, utrum possit esse bonum utile.

Quarto, utrum dolor corporis sit sumum malum.

ARTICULUS I.

Utrum omnis tristitia sit mala.

Pro affirmativa.=Videtur quod omnis tristitia sit mala.

1. Quod est naturaliter malum, semper et ubique est malum. Sed omnis tristitia est naturaliter mala, ut Greg. Nyssen. dicit lib. 4. cap. 12. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi. Ergo omnis tristitia est mala.

Minor, quia dicitur 7. Ethic. cap. 11. quod *etsi prudens non intendat delectari, intendit tamen non tristari.*

3. Omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Conseq. prob., quia sicut malum corporale est objectum, et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est causa tristitiæ spiritualis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Tristitia de malo est bona. Ergo non omnis tristitia est mala.

Antec. prob., tristitia quæ oponitur delectationi de malo est bona. Sed tristitia de malo opponitur delectationi de malo. Ergo tristitia de malo est bona.

Maior prob., quia delectatio de malo est mala. Unde in detestationem quorumdam dicitur, Prov. 2. *Lætantur cum male fecerint.* Ergo opposita est bona.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid esse bonum, vel malum potest dici dupliciter. Uno modo simpliciter et secundum se. Alio modo ex suppositione alterius. Sicut verecundia dicitur esse bona ex suppositione turpis commissi, ut dicitur 4. Ethic. c. vlt.

1.ª Conclusio. Omnis tristitia simpliciter, et secundum se est mala.

Prob. Illud per quod impeditur quies appetitus in bono, est simpliciter et secundum se malum. Sed per tristitiam impeditur quies appetitus in bono. Ergo omnis tristitia est secundum se et simpliciter mala.

Minor, quia tristitia est appetitum anxiari de malo præsenti.

2.ª Conclusio. Supposito aliquo contristabili, vel doloroso ad bonitatem pertinet, quod aliquis de malo præsenti tristetur, vel doleat.

Prob. Quia si quis non tristaretur, aut non doleret de malo præsenti, non posset esse nisi vel quia non sentiret, vel quia non judicaret sibi tale malum repugnans. Sed utrumque istorum est manifeste malum. Ergo ad bonitatem pertinet ut supposita præsentia mali, sequatur tristitia vel dolor.

Et confirmatur conclusio authoritate Aug. 8. super Genes. ad lit. c. 14. dicentis: *adhuc est bonum, quod dolet amissum bonum; nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pœna.*

3.ª Conclusio. Tristitia quæ est ex suppositione bona, debet dici simpliciter (id est nullo addito) bona.

Manifestatur á simili. Nam quod est voluntarium ex suppositione, simpliciter est voluntarium. Et ratio est quia sermones morales sunt de singularibus, quorum sunt operationes, et ideo quod est ex suppositione bonum, debet judicari bonum simpliciter.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod tristitia potest

dupliciter considerari. Uno modo ratione suæ causæ, ut scilicet est effectus quidam proveniens á malo præsenti, et sic tristitia est mala, et omnes eam fugiunt, fugiendo malum præsens. Alio modo consideratur tristitia respectu subjecti contristati: et sic est motus quidam sensus, quo quis sentit tristitiam vel dolorem, et quo refugit quis malum præsens, et hoc est bonum et nullus refugit. Licet etiam ex hac parte quilibet refugiat ipsam tristitiam, ut malum est, non tamen refugit sensum tristitiæ: nullus enim refugit sentire malum, quando est præsens, quia sic refugeret habere sensum. Ad formam igitur argumenti, dicitur ad minorem quæ est sententia Greg., quod ipse loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis, et repudiantis malum.

Ad 2. Similiter dicitur ad minorem, quod omnes fugiunt tristitiam ex parte mali causantis tristitiam, non autem omnes fugiunt sensum tristitiæ, de malo præsenti, et conatum ad repellendum malum.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod dolor corporalis est malum corporis; sed sensus mali præsentis attestatur bonitati naturæ corporis, et est bonum.

ARTICULUS II.

Utrum tristitia possit esse bonum honestum.

Pro negativa. = Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti.

1. Quod ad inferos deducit, non est bonum honestum, sed ei contrariatur. Sed tristitia deducit ad inferos. Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

Minor, quia Aug. dicit 12. super Genes. ad lit. cap. 33. *Jacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum.*

2. Quod diminuit rationem laudis et meriti, non est bonum honestum. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti. Ergo tristitia non est bonum honestum.

Maior, quia bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii.

Minor, quia 2. Cor. 9. dicitur. *Unusquisque prout destinavit in corde suo non ex tristitia aut ex necessitate.*

3. Quod contrariatur rectitudini voluntatis, non est bonum honestum. Sed tristitia contrariatur rectitudini voluntatis. Ergo tristitia non est bonum honestum.

Minor, Quod facit habere voluntatem repugnantem voluntati et ordinationi divinæ, cui subjacent omnia quæ fiunt, repugnat rectitudini voluntatis. Rectido enim voluntatis creatæ consistit in hoc, ut conformetur voluntati divinæ. Sed tristitia facit habere voluntatem repugnantem voluntati divinæ. Ergo repugnat rectitudini voluntatis.

Minor hujus, quia tristitia est de his quæ accidunt nobis nolentibus, quæ tamen ut dictum est, eveniunt ex divinæ voluntatis dispositione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omne, quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem boni honesti. Sed tristitia meretur præmium vitæ æternæ. Ergo tristitia est bonum honestum.

Minor, quia Matt. 5. dicitur: *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.*

Determinatio.

Conclusio. Tristitia interior secundum illam rationem, qua est bonum, potest esse bonum honestum.

Prob. Illud quod est ex recto judicio rationis, et ex voluntate bene disposita, habet rationem boni honesti. Sed interior tristitia potest esse ex recta ratione, et ex voluntate bene disposita: ergo tristitia interior potest, secundum quod est bona, esse bonum honestum.

Maior prob., quia ex his duobus, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis bonum honestum procedit.

Minor. In tristitia duo concurrunt,

scilicet cognitio mali, quæ est per rationem, et potest esse per rectam rationem; et recusatio ipsius mali, quæ potest esse per voluntatem bene dispositam detestantem malum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod Aug. loquitur de tristitia immoderata, quæ non est bonum honestum.

Ad 2. Negatur minor. Ad cujus probationem dicitur, quod ibi sermo est de tristitia, quæ est de bono ex ratione et voluntate perversa, quæ propterea non habet rationem honesti, et ideo minuit, sive tollit rationem laudis et meriti. Laus autem est de tristitia, quæ est de malo procedente á recta ratione, et bene disposita voluntate.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem iterum negatur minor. Ad cujus probationem dicitur, quod aliqua præsentialiter eveniunt, quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. Unde voluntas repugnans peccato existenti, vel in se, vel in alio, non discordat à voluntate Dei. Mala vero pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente: non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo velit, sed solum, quod non contranitatur ordini divinæ justitiæ, ut supra dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum tristitia possit esse bonum utile.

Pro negativa.=Videtur quod tristitia non possint esse bonum utile.

1. Eccles. 30. dicitur. *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

2. Bonum utile est eligibile. Sed tristitia non est eligibilis, quinimio idem sine tristitia est magis eligendum, quam cum tristitia, ut dicitur 3. Topic. c. 2. Ergo tristitia non est bonum utile.

Maior, quia electio est de eo quod est utile ad finem aliquem, unde bonum utile est eligibile.

3. Quod impedit propriam operationem rei non est utile. Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur 10. Ethic. c. 5. Ergo tristitia non est bonum utile.

Maior, quia omnis res est propter suam operationem, ut dicitur 2. de cælo. tex. 17. Unde quod impedit operationem, reddit rem inutilem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod quæritur á sapientibus est utile. Sed tristitia quæritur á sapientibus. Ergo tristitia est utilis.

Maior, quia sapiens non quærit nisi utilia.

Minor, quia Eccles. 7. dicitur. *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia.*

Determinatio.

Distinctio. Ex malo præsenti insurgit duplex motus appetitivus. Unus quidem est quo appetitus contrariatur malo præsenti. Secundus motus consurgit in appetitu, ad fugiendum et repellendum malum contristans.

1.ª Conclusio. Tristitia secundum quod est motus appetitus, qui contrariatur malo præsenti quo ei malum præsens displicet, nullam habet utilitatem.

Prob. Quia id quod præsens est, non potest non esse præsens. Unde ille qui solam habet tristitiam et displicentiam de malo sibi præsenti, nullam ex hac tristitia utilitatem extrahit.

2.ª Conclusio. Tristitia quatenus est motus, quo appetitus conatur ad fugiendum malum contristans est utilis, si tamen sit de eo quod est fugiendum.

Sub aliis verbis. Tristitia in omni fugiendo est utilis.

Declaratur; deinde probatur. Declaratur, inquam, quoad illum terminum: in omni fugiendo. Pro quo est sciendum quod aliquid est fugiendum dupliciter. Uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum: sicut est peccatum. Et ideo tristitia peccati utilis est, ad hoc ut homo fugiat peccatum, sicut Apost. dicit 2. Cor. 7. *Gaudeo*

non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam. Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali, dum vel homo ei nimis inhæret per amorem, vel ex hoc quod præcipitatur in aliquod malum: sicut patet in bonis temporalibus. Et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccles. 7. *Melius est ire ad domum luctus, quam ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Illud igitur quod est fugiendum est vel malum culpæ, vel id quod homini est occasio mali, vel per hoc quod præcipitari potest vel ex nimio amore quo ei inhæret.

Tunc prob. conclusio. Illud per quod fuga mali fit fortior et vehementior, est bonum utile. Sed per tristitiam de fugiendo, fit fuga fortior et intensior. Ergo tristitia est utilis.

Minor prob., quia per tristitiam geminatur causa fugæ: nam ipsum malum secundum se fugiendum est, ipsam vero tristitiam secundum se omnes fugiunt. Unde qui tristatur, fugit malum et propter ipsum malum, et propter tristitiam quam habet de malo, et sic fuga fit intensior. Sicut á simili delectatio de bona facit ut bonum avidius quæratur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod authoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absorbet: hujusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est.

Ad 2. Dicitur quod aliquid esse utile dupliciter intelligitur, scilicet ad aliquid prosequendum; ut pecunia ad emendum vitæ necessaria: et ad aliquid fugiendum. Et sic aliquid potest esse eligibile vel ad aliquid consequendum, vel ad aliquid fugiendum. Dicitur igitur ad minorem quod tristitia non est eligibilis ad aliquid, ut sic consequendum, sed ad fugiendum. Et ad probationem dicitur quod aliquid propter tristitiam est minus eligendum ad aliquid consequendum; ad tamen fugiendum fit magis fugiendum ex tristitia, et quantum ad hoc tristitia est eligibilis et utilis.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem; sed tristitia de cessatione operationis, facit avidius operari.

ARTICULUS IV.

Utrum dolor, sive tristitia sit summum malum.

Pro affirmativa.=Videtur quod dolor, sive tristitia sit summum malum.

1. Quædam delectatio est optima, quæ scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo quædam tristitia est pessima et summum malum.

Conseq. prob., *quia optimo opponitur pessimum*, ut dicitur 8. Ethic. c. 1.

2. Tristitia constit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut Aug. dicit 14. de civit. Dei cap. 7. Ergo tristitia est summum hominis malum.

Conseq. prob., quia summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius, in hoc enim beatitudo consistit. Ergo non impleri est summum malum.

3. Aug. sic argumentatur in 1. Soliloq. cap. 12. *Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore; quarum pars deterior est corpus; summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere, summum malum dolore.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod pertinet ad pœnam, non est summum malum. Sed dolor pertinet ad pœnam ut Aug. ostendit lib. de ver. relig. c. 11. dicens: *quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur aut frui se posse speraverat? Et hoc est totum quod dicitur malum, idest peccatum et pœna peccati.* Ergo non est summum malum.

Maior prob., quia culpa est majus malum quam pœna, ut dictum est 1. p. q. 48. ar. 6.

Determinatio.

Conclusio. Impossibile est aliquam tristitiam, seu dolorem esse summum hominis malum.

Prob. Omnis dolor sive tristitia aut est de hoc, quod est vere malum, aut de aliquo apparenti malo. Sed nec dolor qui est de vere malo, nec qui est de apparenti malo, potest esse summum malum. Ergo tristitia seu dolor non est summum malum.

Minor prob., quia dolore, qui est de vere malo, potest esse aliquid peius, scilicet vel non judicare esse malum illud, quod est vere malum, vel etiam non refutare illud.

Dolor etiam qui est de apparenti malo, non est summum malum, quia eo est aliquid peius, scilicet alienari á vero bono, et sic est impossibile, quod aliquis dolor, seu tristitia sit summum hominis malum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur conseq. et ratio negationis est, quia tristitia necessario semper includit bonum. Duo enim bona sunt communia delectationi et tristitiæ, scilicet judicium verum de bono et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum et recusantis malum. Unde bonum potest esse absque omni malo, et ideo potest esse optimum. Malum vero quia non potest esse sine aliquo bono, pessimum et summum esse non potest. Ad probationem consequentiæ dicitur, quod assumptum non est verum quando unum oppositorum necessario non includit aliquid alterius oppositi, ut supra quæst. 34. art. 3. dum de malo esset sermo, explicatum est.

Ad 2. Negatur conseq. Nam hoc quod est voluntatem repugnare malo, quod accidit ipsa nolente, est bonum quoddam, et ideo tristitia summum malum esse non potest.

Ad 3. Dicitur quod pejus est, quod nocet meliori, quam quod nocet pejori. Malum autem dicitur quia nocet, ut dicit Aug. in Enchir. cap. 12. Unde maius malum est quod est malum animæ, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio, quam Aug. inducit non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 39.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis esse insinuatum, quod non omnis tristitia est mala. Ut Proverb. 2. secundum quod extenditur cum discursu *in arg. cont.* Item per ly "tristitia, quæ secundum Deum est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur," secundæ Cor. 7. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis insinuatum, quod tristitia aliqua est bonum honestum. Ut Matth. 5 secundum quod ponitur cum discursu *in arg. cont.* Item per hoc, quod narratur *in lib. Judith capitulo* 9. 20. 23. quod tristitiam ipsius Judith respexit Dominus: et pro tristitia tali ipsam mirabiliter in decollatione Holofernis exaltavit, populique sui liberatione. Domino autem non placent, quæ honesta non sunt. Per hæc ergo, et similia fere innumera scriptura quasi scholastice in proposito loquens; brevibus dicit: Tristitia aliqua potest esse bonum honestum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim angelica doctrina præsens.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod tristitia potest esse bonum utile, ut Eccl.

7. secundum quod ponitur cum discursu *in arg. cont.* Item per hoc, quod dicitur ibid. " per tristitiam vultus corrigitur animus delinquentis. » Item per hoc, quod dicitur Hier. 9. " Docete filias vestras lamentum, et unaquæque proximam suam planctum. » Propheta namque ibi loquitur de mandato Domini et *Dominus docet nos utilia*, Isa. 48. Ac si ergo ex his manifeste dictum fuerit: Tristitia quædam est hominibus utilis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis et Aug. fuisse insinuatum, quod tristitia non est summum malum. A D. Aug. quidem ut deducitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Ephes. 4. " Quod desperantes tradiderunt semetipsos impudicitiæ, in operationem immunditiæ omnis, in avaritiam: » ex hoc enim patet á tam detestabili effectu, quod desperatio est pejor, quam tristitia: quandoquidem tristitia, ut sic, non habet effectum tam animarum saluti noxium, ut consideranti supra dicta faciliter constare potest. *Secundo* vides: etc.

QUÆSTIÓ QUADRAGESIMA,

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS, ET PRIMO DE SPE, ET DESPERATIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis: et primo de spe, et desperatione; secundo de timore, et audacia; tertio de ira.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.

Secundo, utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in appetitiva.

Tertio, utrum spes sit in brutis animalibus.

Quarto, utrum spei contrarietur desperatio.

Quinto, utrum causa spei sit experientia.

Sexto, utrum in juvenibus, et ebriosis spes abundet.

Septimo, de ordine spei ad amorem.

Octavo, utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I.

Utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.

Pro affirmativa.=Videtur quod spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.

1. Aug. lib. 14. de civit. Dei cap. 7. 8. et 9. enumerans quatuor principales passiones, loco spei ponit cupiditatem. Ergo spes est idem quod cupiditas.

2. Passiones quarum idem est objectum, sunt idem. Sed spei et desiderii idem est objectum. Ergo spes et desiderium sunt idem.

Maior, quia passiones differunt secundum objecta.

Minor, quia utriusque objectum est bonum futurum.

Si dicatur ad hoc argumentum quod minor est falsa, et ad probationem, quod objectum spei addit supra objectum desiderii possibilitatem adipiscendi, et per consequens quod non est idem formale objectum spei, et desiderii; contra.

3. Id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum. Ergo possibile non facit, quod spes sit passio differens á desiderio, vel cupiditate.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Diversarum potentiarum sunt diversæ passiones, specie differentes. Sed spes et cupiditas, seu desiderium sunt in diversis potentiis. Ergo spes et cupiditas non sunt idem, sed specie differunt.

Minor, quia spes est in irascibili, et desiderium in concupiscibili.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Spes et desiderium, seu cupiditas non sunt idem, sed sunt passiones specie differentes.

Prob. Passiones quarum objecta secundum speciem differunt, non sunt idem, sed specifice distinguuntur. Sed objecta spei et desiderii non sunt idem, sed specie distinguuntur. Ergo spes et desiderium non sunt idem, sed differunt specie.

Maior prob., quia species passionis ex objecto consideratur.

Minor ostenditur. Nam objectum spei exigit quatuor conditiones, per quas ab aliis objectis aliarum passionum distinguitur.

Prima est, quod objectum spei est bonum. Spes enim proprie loquendo, non est nisi de bono.

Secunda, quod spei objectum est futurum bonum. Non enim spes est de præsenti jam habito.

Tertia est, quod illud bonum futurum sit possibile acquiri. Non enim aliquis sperat, quod omnino adipisci non potest.

Quarta, quod tale bonum possibile adipisci sit arduum, scilicet adipiscibile cum difficultate. Non enim aliquid dicitur sperare minimum bonum, quod statim est in sua potestate, ut habeat.

Per primam conditionem differt objectum spei ab objecto timoris, et per consequens spes á timore, quia timor est de malo.

Per secundam differt objectum spei ab objecto gaudii, et per consequens gaudium, sive delectatio á spe. Nam gaudium et delectatio sunt de bono præsenti jam habito.

Per tertiam differt objectum spei ab objecto desperationis, quæ est de eo quod omnino adipisci non potest.

Per quartam vero differt objectum spei ab objecto desiderii, seu cupiditatis, cujus objectum est bonum absolute; et sic patet differentia spei, non solum á desiderio, sed etiam ab aliis passionibus.

2.ª Conclusio. Spes præsupponit desiderium.

Prob. Omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis, ut dictum est qu. 25. art. 1. Sed spes est passio irascibilis, et desiderium est passio concupiscibilis. Ergo spes præsupponit desiderium.

Minor prob. Passiones quarum objectum est bonum arduum, pertinent ad irascibilem, et quæ habent pro objecto bonum sensibile absolute, pertinent ad concupiscibilem. Sed objectum spei est bonum arduum, desiderii vero est bonum sensibile absolute, ut etiam hic et alibi dictum est. Ergo spes ad irascibilem, desiderium vero ad concupiscibilem pertinent.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utrumque respicit bonum futurum; et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum in quod etiam tendit spes.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod objectum spei, non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo quod responsio ibi data ad secundum non est vera: objectum enim spei non solum addit supra objectum desiderii possibilitatem, sed etiam arduitatem, quæ facit pertinere spem ad aliam potentiam, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut dictum est. 1. p. q. 81. art. 2.

Secundo concessa responsione ibi data, dicitur ad minorem, quod possibile et impossibile non omnino per accidens se habent ad objectum operativæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis, nihil autem movetur ad aliquid nisi sub ratione possibilis: nullus enim

movetur ad id, quod æstimat impossibile adipisci, et propter hoc spes differt á desperatione, secundum differentiam possibilis et impossibilis.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Quod sit in vi cognitiva.

Videtur quod spes sit in vi cognitiva, sive apprehensiva.

1. Expectatio pertinet ad vim cognoscitivam. Sed spes est expectatio quædam, ut dicitur ad Romanos, cap. 8. Ergo spes pertinet ad vim cognoscitivam.

2. Fiducia sicut etiam fides, pertinet ad vim cognoscitivam. Sed spes videtur esse quædam fiducia. Ergo spes pertinet ad vim cognoscitivam.

Minor, quia sperantes vocamus confidentes, quasi pro eodem utentes confidere et sperare.

3. Certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed spei attribuitur certitudo. Ergo spes pertinet ad cognitivam virtutem.

Quod sit in appetitiva.

Passio cujus objectum est bonum, pertinet ad vim appetitivam. Sed spes est de bono. Ergo spes pertinet ad virtutem appetitivam.

Maior prob., quia bonum est objectum virtutis appetitivæ.

Determinatio.

Conclusio. Spes pertinet ad virtutem appetitivam, et non ad cognoscitivam.

Prob. Quod importat extensionem appetitus in bonum, pertinet ad vim appetitivam. Sed spes importat extensionem appetitus in bonum. Ergo spes pertinet ad vim appetitivam.

Maior prob. Quia motus ad res pertinet proprie ad appetitum. Actio vero virtutis cognoscitivæ perficitur, non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente.

Minor. Nam vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum objectum, et ideo secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, alius ex apprehensione mali; et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis; et secundum hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni, futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet extensio ad hujusmodi objectum, et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod spes non est expectatio, sed tamen quandoque expectatio dicitur, propter actum virtutis cognoscitivæ, præcedentem ipsam spem. Pro quo est sciendum quod quia spes respicit bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter existimat esse ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare, quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva præcedens, non solum respicit ad bonum, quod intendit adipisci, sed etiam ad illud, cujus virtute adipisci sperat, secundum illud Ecclesiast. 51. *Respiciens eram ad adjutorium hominum.*

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod spes non est fiducia, sed quandoque fiducia dicitur, propter præcedentem actum rationis, quem spes sequitur. Illud enim quod homo desiderat, et æstimat se posse adipisci, credit se adeptúrum, et ex tali fide in cognitiva præcedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus, á cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivæ.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod non solum spei, immo non solum motui appetitus sensitivi attribuitur certitudo, sed etiam motui appetitus naturalis; sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum, et hoc propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus sensitivi, vel naturalis: unde sicut motus appetitus naturalis, et sensitivi non pertinent ad rationem propter hoc, quod ei attribuitur certitudo, ita nec spes. Argumentum igitur non est in vera forma, debet enim sic formari: cui attribuitur certitudo, pertinet ad vim cognitivam. Sed spei attribuitur certitudo. Ergo spes pertinet ad vim cognoscitivam.

Sic enim formando argumentum, manifeste patet falsitas maioris propter inductam instantiam, de motu appetitus sensitivi et naturalis, quibus attribuitur certitudo, et tamen pertinent ad vim appetitivam.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit in brutis animalibus.

Pro negativa.=Videtur quod in brutis animalibus non sit spes.

1. Quæ habent spem cognoscunt futura. Sed bruta non cognoscunt futura. Ergo in brutis non est spes.

Maior, quia *spes est de futuro bono*, ut dicit Damasc. lib. 2. Orth. fid. c. 12.

Minor, quia bruta non habent nisi cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum.

2. In quibus est spes, debet esse mens. Sed in brutis non est mens. Ergo in brutis non est spes.

Maior, quia objectum spei est bonum possibile adipisci. Possibile autem et impossibile sunt quædam differentiæ veri et falsi, quæ sunt solum in mente. Unde ubi est spes, debet esse mens, quæ percipiat differentias objecti spei.

3. In his quæ moventur tantum ex visis, non est spes. Sed bruta moventur solum ex visis, ut Aug. dicit 9. in Gen. cap. 14. Ergo in brutis non est spes.

Maior, quia spes non est de visis. Nam *quod videt quis quid sperat?* ut dicitur Romanorum 8.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In quibus est irascibilis, est spes. Sed in brutis est irascibilis. Ergo in brutis est spes.

Maior, quia spes est passio irascibilis.

Determinatio.

Conclusio. In brutis est spes.

Prob. Ex exterioribus motibus animalium deprehenditur quod in eis sit spes. Ergo in brutis est spes.

Antec. prob., quia si canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo movetur, quasi sub spe adipiscendi.

Conseq. prob., quia interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt.

Ratio autem quare spes non solum invenitur in hominibus, sed etiam in brutis est quia sicut motus appetitus, scilicet voluntatis in homine sequitur apprehensionem intellectus, ita et appetitus brutorum. Voluntas quidem sequitur apprehensionem intellectus sibi conjuncti; appetitus vero brutorum sequuntur apprehensionem intellectus sperati, qui naturam instituit: unde sicut in hominibus ponitur spes, ex hoc quod per intellectum apprehendunt bonum futurum, possibile, arduum, ita bruta naturali instinctu ipsis dato ab authore naturæ, moventur in bonum futurum apprehensum ab ipso naturæ authore.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod quæ habent spem, vel cognoscunt futura, vel saltem naturali instinctu moventur in futurum apprehensum ab authore naturæ. Tunc ad minorem dicitur, quod quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futu-

rum prævideret. Hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod possibile potest dupliciter accipi: uno modo ut est quoddam consequens habitudinem prædicati ad subjectum, et significat veritatem propositionis; et sic dicitur propositio possibilis, cujus prædicatum non repugnat subjecto, et impossibilis, cujus prædicatum repugnat subjecto: et sic possibile et impossibile sunt differentiæ veri; alio modo sumitur possibile per comparationem ad aliquam potentiam; et sic possibile dicitur, quod potest ab aliqua potentia produci, et impossibile quod non est á tali potentia factibile: et sic sumitur possibile in proposito, scilicet quod potest ab aliqua potentia adipisci.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod licet id, quod est futurum, non cadat sub visu, tamen ex his, quæ videt animal in præsenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum, vel prosequendum, vel vitandum.

ARTICULUS IV.

Utrum spei contrarietur desperatio.

Pro negativa.=Videtur quod desperatio non contrarietur spei.

1. Spei contrariatur timor. Ergo ei non contrariatur desperatio.

Conseq., quia uni unum est contrarium, ut dicitur 10. Metaph. tex. 17.

2. Contraria sunt circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem. Ergo spes et desperatio non sunt contraria.

Minor, quia spes respicit bonum, desperatio vero malum.

3. Motui contrariatur non quies, sed alius motus. Sed desperatio importat quietem. Ergo non opponitur spei, quæ est quidam motus.

Maior, quia quies non contrariatur motui, sed opponitur ei ut privatio.

Minor, quia desperatio videtur importare quamdam immobilitatem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Desperatio nominatur per contrarium spei.

Determinatio.

Conclusio. Spei contrariatur desperatio.

Probatur. Passiones pertinentes ad irascibilem, quarum una significat accessum ad terminum vel ad objectum, et altera recessum ab eodem termino, contrariantur adinvicem. Sed spes et desperatio sunt passiones pertinentes ad irascibilem: et sic se habent, quod spes significat accessum ad aliquod bonum, et desperatio recessum ab eodem. Ergo spes et desperatio contrariantur adinvicem.

Maior manifestatur: nam in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos, et hæc solum invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur. Alio modo per accessum et recessum, respectu ejusdem termini, et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, ut dictum est quæst. 23. art. 2.

Minor probatur, quia bonum arduum quod respiciunt passiones irascibilis, dupliciter consideratur. Uno modo cum possibilitate adipiscendi, scilicet ut est acquisibile; et sic est objectum in quod tendit spes, quæ importat quemdam accessum. Alio modo consideratur cum impossibilitate obtinendi, et sic habet rationem repulsivi, quia ut dicitur 3. Ethicorum cap. 3. *Cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt*: et sic respicit hoc objectum desperatio, et importat motum cujusdam recessus, et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod unum secundum unam rationem, uni est contrarium; sed secundum diversas rationes, plura possunt uni esse contraria. Spes igitur du-

pliciter potest considerari. Uno modo, ratione sui objecti, quod est bonum: et sic opponitur ei timor, cujus objectum est malum, et hic contrarietatis modus invenitur per se in passionibus concupiscibilis: in passionibus vero irascibilis non invenitur nisi secundario, prout dependent ex passionibus concupiscibilis, quas ut dictum est, præsupponunt. Alio modo consideratur spes, ut est accessus ad bonum arduum possibile, et sic ei contrariatur desperatio, quæ importat recessum ab eodem objecto.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod desperatio non respicit malum sub ratione mali, et per se, sed quandoque respicit malum per accidens, in quantum facit impossibilitatem adipiscendi. Et quod objectum desperationis non sit malum per se, patet, quia desperatio potest etiam esse de bono superexcedente, de quo propter ejus excessum quis potest desperare.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod desperatio non importat solam quietem, idest privationem solum spei, sed importat quemdam recessum á re desiderata, propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut et spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus, et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V.

Utrum causa spei sit experientia.

Pro negativa. — Videtur quod experientia non sit causa spei.

1. Quod pertinet ad vim cognoscitivam, non est causa spei. Sed experientia pertinet ad vim cognoscitivam. Ergo experientia non est causa spei.

Maior, quia spes est in vi appetitiva ut dictum est.

Minor, quia 2. Eticorum cap. 1. dicitur, quod *virtus intellectualis indiget experimento et tempore.*

2. Quod est causa defectus spei, non est causa spei. Sed experientia est causa defectus spei. Sed experientia non est causa spei.

Maior, quia idem non est causa oppositorum.

Minor, probatur, quia Philosophus 2. Rhet. cap. 13. dicit, quod *senes sunt difficilis spei propter experientiam.*

3. Quod provenit ex stultitia, non causatur ab experientia, sed potius ab inexperientia. Sed magnitudo spei est ex stultitia. Ergo magnitudo spei est ex inexperientia, et non ex experientia.

Maior, quia stultitia ex inexperientia provenit.

Minor. Attentare omnia, et nihil prætermittere, est ex stultitia, ut Philosophus dicit 2. de cœlo tex. 34. Sed ad magnitudinem spei pertinet tentare omnia, et nihil prætermittere. Ergo magnitudo spei est ex stultitia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus in 3. Ethicorum cap. 8. dicit, quod *aliqui sunt bonæ spei, propter multoties, et multos vicisse*, quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Determinatio.

1.ª Conclusio. Experientia est causa spei.

Probatur. Illud quod facit aliquid esse vel existimare possibile, est causa spei. Sed experientia facit aliquid homini esse possibile, et facit cognoscere vel existimare aliquid esse possibile. Ergo experientia est causa spei.

Maior probatur, quia cum objectum spei sit bonum futurum possibile arduum, illis duobus modis contingit aliquid esse causam spei, scilicet vel quia facit aliquid alicui esse possibile, vel quia facit existimare aliquid possibile.

Minor quoad utramque partem ostenditur: et quoad primam. Illud quod auget vires sive potestatem hominis, facit aliquid esse possibile; secundum quem

modum divitiæ, societas, fortitudo, et similia faciunt aliquid esse possibile, et sunt causa spei. Sed experientia auget potestatem hominis. Ergo experientia facit aliquid homini esse possibile.

Minor hujus probatur, quia per experientiam homo acquirit facultatem, aliquid de facili faciendi. Unde dicit Vegetius de re militari: *nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit.*

Altera minoris pars probatur, quia per experientiam, sicut et per doctrinam et persuasionem fit homini existimatio, aliquid esse possibile, quod ante experientiam impossibile credebat.

2.ª Conclusio. Experientia, ex hoc quod facit aliquid cognoscere, potest esse causa defectus spei.

Manifestatur. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sit sibi possibile, quod reputabat impossibile; ita é converso per experientiam fit homini existimatio; quod aliquid non sit possibile: quod tamen possibile existimabat.

3.ª Conclusio. Magis possumus dicere, quod experientia sit causa spei, quam quod sit defectus causa spei.

Manifestatur. Quia experientia duobus modis potest esse causa spei; tum quia auget potestatem, tum quia facit cognoscere possibilitatem rei. Causa autem defectus spei est tantum uno modo, scilicet quia facit existimare aliquid non esse possibile, quod prius possibile existimabat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur primo ad minorem, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam in vi cognoscitiva, sed etiam causat quemdam habitum in potentia operativa propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem.

Secundo negatur maior: ipsa enim virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi, et demonstrat aliquid esse possibile, et sic est causa spei. Unde ex hoc quod experientia est in vi cognoscitiva, non sequitur quod non sit causa spei quæ est in vi appetitiva; sed potius sequitur oppositum: ex hoc enim quod experientia est in vi cognoscitiva, facit cognoscere quid sit possibile, et quid non: et sic est causa, et spei, et defectus spei.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod experientia est causa defectus spei, quatenus facit existimare aliquid esse impossibile, et hac ratione in senibus est defectus spei, quatenus per experientiam multa cognoverunt impossibilia, quæ tamen prius credebant possibilia.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei, quasi per accidens removendo scientiam propter quam vere æxistimatur aliquid esse non possibile. Unde ea rationem inexperientia est causa spei qua experientia est causa defectus spei.

ARTICULUS VI.

Utrum in juvenibus et ebriosis abundet spes.

Pro negativa.=Videtur quod juventus et ebrietas non sint causa spei.

1. Quæ deficiunt á firmitate, non sunt causa spei. Sed juventus et ebrietas deficiunt á firmitate. Ergo juventus et ebrietas non sunt causa spei.

Maior probatur, quia spes importat quamdam certitudinem et firmitatem. Unde ad Heb. 6. spes comparatur anchoræ.

Minor probatur, quia juvenes et ebrii habent animum de facili mutabilem.

2. Ea quæ habent quamdam infirmitatem adjunctam, non sunt causa spei. Sed juventus et ebrietas habent qamdam infirmitatem adjunctam, ut do se patet. Ergo juventus et ebrietas non sunt causa spei.

Maior, quia ea quæ sunt causa spei, augent vires, ut articulo præcedenti dictum est.

3. Experientia est causa spei. Sed in juvenibus deficit experientia. Ergo juventus non est causa spei.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus 3. Ethicorum cap. 8. dicit, quod *inebriati sunt bene sperantes*, et 2. Rhet. cap. 12. quod *juvenes sunt bonæ spei.*

Determinatio.

1.ª CONCLUSIO. Juventus est causa spei.

Probatur primo autoritate Philosophi inducta ex 2. Rhetoricorum.

Secundo probatur tribus rationibus desumptis ex tribus conditionibus objecti ipsius spei: tres enim sunt conditiones boni, quod est objectum spei, scilicet quod sit futurum, arduum et possibile adipisci.

Prima igitur ratio desumitur ex prima conditione, scilicet quod sit futurum, et est talis. Qui habent multum de futuro, et parum de præterito, habent multum de spe, et parum de memoria. Sed juvenes habent parum de præterito, et multum de futuro, ut de se patet. Ergo habent parum de memoria, et multum de spe.

Maior probatur, quia memoria est præteriti, et spes futuri.

Secunda ratio desumpta ex altera conditione, scilicet ex arduitate, est: qui habent multos spiritus, prompte in ardua tendunt. Sed juvenes habent multos spiritus. Ergo juvenes facile et prompte in ardua tendunt.

Maior, quia ex multitudine spirituum cor ampliatur, et ex hac amplitudine cordis est, quod aliquis in ardua tendat.

Minor, quia juvenes abundant caliditate naturæ, ex qua fit ut abundent multis spiritibus.

Tertia ratio de sumpta ex ultima conditione, scilicet ex possibilitate. Illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Sed juvenes non sunt passi repulsam in suis conatibus, nec experti sunt impedimenta. Ergo juvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum de facili reputant aliquid sibi possibile.

2.ª CONCLUSIO. Ebrii sunt bonæ spei.

Probatur duabus ultimis rationibus supra immediate adductis ad probandam primam conclusionem.

Prima. Hi in quibus est caliditas et multiplicatio spirituum, sunt bonæ spei. Sed in ebriis est multiplicatio spirituum propter caliditatem vini. Ergo ebrii sunt bonæ spei.

Secunda. Hi in quibus est inconsideratio periculorum et defectuum, sunt bonæ spei. Sed in ebriis est inconsideratio periculorum et defectuum. Ergo ebrii sunt bonæ spei.

3.ª CONCLUSIO. Stulti, non utentes consideratione, sunt bonæ spei.

Probatur ratione ultima immediate adducta, quia scilicet ipsi carent consideratione periculorum et defectuum, et ideo omnia tentant et sunt bonæ spei.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod in juvenibus et in ebriis, licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem: reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod juventus et ebrietas habent infirmitatem adjunctam secundum rei veritatem; sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est causa spei, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrum spes sit causa amoris.

Pro negativa. = Videtur quod spes non sit causa amoris.

1. Quod præceditur ab amore, non est causa amoris. Sed spes præceditur

ab amore. Ergo spes non est causa amoris.

Minor prob., quia D. Augustinus 14. de civitate Dei cap. 7. dicit, quod *amor est prima affectionum animæ.*

2. Desiderium causatur ex amore, ut dictum est quæstione 32. articulo 3. ad 2. Ergo spes ex amore causatur, et non amor ex spe.

Consequentia probatur, quia desiderium præcedit spem. Unde si desiderium ex amore causatur, multo magis spes quæ est post desiderium.

3. Quod præsupponit amorem, non est causa amoris. Sed spes præsupponit amorem. Ergo spes non est causa amoris.

Minor probatur. Quod est causa delectationis, præsupponit amorem. Sed spes est causa delectationis, ut dictum est quæstione 32. art. 3. Ergo spes præsupponit amorem.

Maior, hujus probatur, quia delectatio non est nisi de bono amato.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod est causa charitatis, est causa amoris. Sed spes est causa charitatis. Ergo spes est causa amoris.

Maior, quia amor est charitas.

Minor quia Glossa super illud Matthæi 1. *Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Jacob, idest fides spem, et spes charitatem.*

Determinatio.

Distinctio. Spes respicit duo, scilicet bonum speratum, et illud per quod fit nobis aliquod bonum possibile ad acquirendum.

Manifestatur. Nam spes respicit ut proprium objectum bonum arduum futurum possibile. Sed bonum speratum potest esse nobis possibile dupliciter: uno modo, per nosipsos; alio modo, auxilio alterius; sicut si quis speret divitias vel dignitates, quas ex se non potest adipisci, sed auxilio alterius; tunc spes hæc duo respicit, scilicet divitias et eum per quem divitias obtinere sperat. Ex quo sequitur quod duplex sit amor sperantis. Prior amor est, quo amat bonum speratum, puta divitias vel dignitates; et alter, quo amat eum per quem bonum illud adipisci sperat.

1.ª Conclusio. Spes non est causa amoris, quo sperans amat bonum speratum, sed é contra talis amor est causa spei.

Probatur. Quia spes non est nisi de bono desiderato et amato. Et in forma probatur per argumentum tertium pro negativa.

2.ª Conclusio. Amor quo sperans diligit eum per quem sperat aliquod bonum adipisci, causatur ex spe, et non spes ex illius amore.

Probatur quoad primam partem, scilicet quod talis amor sit ex spe, quia ex hoc quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic incipimus ipsum ex tali spe amare.

Altera pars, quod amor non sit causa talis spei, probatur, quia ex hoc quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, in quantum scilicet nos credimus redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo, facit nos sperare de eo; sed amor quo nos eum amamus, causatur á spe, quam de eo habemus.

AD ARGUMENTA.

Omnia argumenta pro negativa concludunt, quod amor quo quis diligit rem speratam, est causa spei, et ipsam præcedit: quod est verum juxta primam conclusionem. Sed tamen non probant, quod amor quo sperans diligit eum per quem sperat consequi bonum speratum, non causetur á spe, et formaliter.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod est vera de amore quo amamus bonum speratum, non autem de amore quo amamus eum per quem bonum adipisci speramus.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod desiderium causatur ex amore quo amamus bonum speratum; sed est causa amo-

ris quo amamus eum á quo bonum speramus.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod spes præsupponit amorem boni sperati; sed causat amorem quo amamus eum per quem bona speramus, ut dictum est.

ARTICULUS VIII.

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis eam impediat.

Quod impediat.

Videtur quod spes non adjuvet, sed impediat operationem.

1. Illud ad quod pertinet securitas, impedit operationem. Sed ad spem pertinet securitas. Ergo spes impedit operationem.

Maior, quia securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem.

2. Quod causat tristitiam, impedit operationem. Sed spes causat tristitiam. Ergo spes impedit operationem.

Maior, quia tristitia impedit operationem, ut dictum est quæst. 37. art. 3.

Minor, quia Proverb. 14. dicitur: *spes quæ differtur, affligit animam.*

3. Desperatio adjuvat operationem. Ergo spes impedit operationem.

Antecedens patet in rebus bellicis, in quibus desperati fortiter pugnant. Unde 2. Reg. cap. 12. dicitur: *periculosa res est desperatio.*

Consequentia probatur, quia desperatio contrariatur spei, ut dictum est art. 4. hujus quæstionis.

Quod spes conferat ad operationem.

Apostolus 1. ad Corinthios 9. dicit: *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi,* et eadem ratio est in omnibus aliis.

Determinatio.

Conclusio. Spes per se habet quod adjuvet operationem, intendendo ipsam.

Probatur duplici ratione; prima desumitur ex ratione objecti ipsius spei; secunda, ex ratione effectus ipsius.

Prima: illud cujus objectum est bonum arduum possibile, adjuvat operationem. Sed objectum spei est bonum arduum possibile, ut dictum est. Ergo spes adjuvat operationem.

Maior, quia existimatio ardui excitat attentionem, et existimatio possibilis non retardat conatum.

Secunda: illud quod est causa delectationis, juvat operationem. Sed spes est causa delectationis, ut dictum est. Ergo spes adjuvat operationem.

Maior, quia delectatio operationem adjuvat, ut dictum est quæst. 32. art. 3.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo negando minorem; securitas enim magis videtur timori opponi, quam pertinere ad spem; spes enim respicit bonum consequendum, securitas vero respicit malum vitandum.

Secundo, negatur maior. Ad probationem dicitur, quod securitas non causat negligentiam, nisi in quantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei: illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi non ardua jam reputantur.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod spes per se causat delectationem; sed per accidens est ut causet tristitiam, ut dictum est quæst. 32. art. 3. ad 2.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, et ad ejus probationem, quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam: illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare, et ideo ex hac spe acrius pugnant. Unde periculosi hostibus fiunt.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 40.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod spes non est idem, quod desiderium, seu cupiditas. Ut per hoc, quod dicitur Threnorum 3. *ponet in pulvere os suum, si forte sit spes.* Per quod manifeste acutis scholasticis subindicatur per ly *forte*, quod spes tendit in objectum arduum, quoniam si arduum ad acquirendum non esset, non dubitaretur, an de illo habenda esset spes, quod acquireretur. Qualem arduitatem in objecto spei connotavit etiam Apostolus per ly *qui contra spem in spem credidit.* Roman. 4. Nec obstat quod authoritatem de spe infusa ad propositum spei acquisitæ in irascibili adducimus: quoniam, licet istæ spes in multis differant, tamen conveniunt in hoc, quod objectum utriusque in genere suo est arduum. Prædictorum vero oppositum, scilicet, quod desiderii objectum arduitatem hanc necessario non concernat, monstratur Num. 11. per ly *vulgus flagravit desiderio carnium.* Ubi patet perspicacibus scholasticis, quod desiderium fertur in suum objectum nulla difficultate, etiam quod ibi sit in eo considerata, ita, ut retardet ipsum desiderium. Per præmissa ergo ad invicem collata insinuatur superius intentum. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens etc.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis insinuatum, quod spes est in vi appetitiva. Ut per hoc, quod dicitur Psal. 16. " Sperate in eo omnis congregatio populi, effundite coram illo corda vestra. » Spem enim ut patet, vocat cordis effusionem, scilicet ad res. Hæc autem differentia est inter vim cognitivam, et vim appetitivam, quod in cognitiva fit motus á rebus ad cognoscentem; in appetitiva vero fit motus ab appetente ad res, quí alio nomine vocatur effusio quædam, seu quod in idem redit, extensio appetitus ad objectum suum. Nec mireris, quod ad propositum spei acquisitæ monstrandum adducamus spem infusam, de qua ibi Psalm. quoniam, quamvis hæ duæ spes in multis differant: tamen conveniunt in hoc, quod utraquæ est in parte appetitiva. Verum infusa in appetitu intellectivo, idest, in voluntate est, acquisita vero in irascibili. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina hæc angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod spes, et consequenter ab oppositis desperatio, est in brutis animalibus. Ut per hoc, quod dicitur Job. 14. *Lignum habet spem.* A fortiori etiam demonstrari intelligitur, spem esse in brutis modo suo ex hoc, quod in lignis modo suo spes reperitur. Nam animalia bruta sunt lignis nobiliora, de illisque, utpote irascibilem habentibus, magis verisimile videtur, quod habeant spem. Si ergo, juxta regulam topicam, eis, de quibus minus videtur inesse, insit, etc. Suo tamen utrorumque modo, ut tactum est, utrisque spem ipsam inesse, accipiendum est. Puta spes brutorum in irascibili est. Spes vero ligni est, quod, ut inibi subditur, si præcisum fuerit, rursum virescit, et rami ejus pullulant : si senuerit in terra radix ejus, et in pulvere emortuus fuerit truncus illius, ad odorem aquæ germinabit, et facit comam quasi cum primum plantatum est. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis insinuatum, quod desperatio contrariatur spei. Ut per hoc, quod dicitur 1. Reg. 27. " Melius est, ut fugiam, et salver in terra Philistinorum ut desperet Saul, cessetque me quærere. Nam ex ly *cesset me quærere*, quod attribuitur desperationi, datur intelligi solertibus scholasticis præmissum intentum. Patet namque, quod talis cessatio attributa desperationi Saulis, importat quemdam recessum á re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Quis enim ignoret, quod Sauli desiderata res erat quærere Davidem? Cum ergo spes accessum ad quærendum eumdem importet (ut ex c. 25. habetur) constat quod per ly *ut desperet, et cesset me quærere*, scriptura scholastice loquens ait: Desperatio contrariatur spei. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis, et Philos. insinuatum fuisse, quod experientia est causa spei. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod David ad Saul ait, 1. Reg. 17. " Pascebat servus tuus patris sui gregem, et veniebat Leo, vel Ursus, et tollebat arietem de medio gregis, et persequebar eos, et percutiebam, eruebamque de ore eorum. Et illi consurgebant adversum me, et apprehendebam mentum eorum, et suffocabam, interficiebamque eos. Nam et leonem, et ursum interfeci ego servus tuus. Erit igitur et Philisthæus hic incircumcisus, quasi unus ex eis. Nunc ergo vadam, et auferam opprobrium populi. » David enim his verbis seipsum esse factum bonæ spei ad debellandum Philisthæum docet ex experientia, qua contra ferocissimos animalium bene dimicaverat, sed et alios reddere ejusdem bonæ spei de seipso eadem experientia narrata intendit. Ac si brevibus scriptura scholasticam linguam assumens, dicat ; Experientia est causa spei *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo :* quomodo per rationem ostendas merito esse á scripturis, et Philosopho insinuatum, quod juventus, et ebrietas sunt causa spei. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod de Simeon, et Levi juvenibus dicitur Gen. 34. quod " arreptis gladiis ingressi sunt urbem confidenter, » etc. Et infra: " Quibus perpetratis audacter. » Et mox infra: " Jacob dixit ad Simeon, et Levi. Odiosum me fecistis habitatoribus terræ hujus. Nos pauci sumus, illi congregati percutient me, et delebor ego, et domus mea. » Patet enim hic, quod juventus facit hominem, et confidentem, et audacem, et inconsiderativum periculorum, quæ possunt accidere, qualia exposuit Jacob. Consequenter ergo, quantum ad sensum, patet hic, quod juventus est causa spei, et multum de cordis amplitudine, minusque de exberientia habens. Item per hoc, quod dicitur Ecclesiast. 31. *Ebrietatis animositas imprudentis offensio*, etc. Ex eo enim, quod animositas attribuitur ebrietati, et animositatis est tendere ad ardua confidenter, facile constare potest : quod ebrietas secundum scripturam, est causa spei. Taceo, quod de hoc ipso, quantum ad ebrietatem, habetur in Apocryphis Esdræ, scilicet, *lib.* 3. *cap.* 3. á medio usque in finem *Secundo* vides : quomodo ex his, similibusque (quod ubique subintelligitur) bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 7. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, secundum expositionem glossæ, et concilii, quod spes est causa amoris. Ut Matth. 1. cum glossa exponente, secundum quod *in arg. cont.* Concil. vero *Trident.* perspicuam de hoc expositionem, et declarationem habet in sess. 6. cap. 6. his verbis "Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata, et promissa sunt, atque illud in primis: A Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, et dum peccatores se esse intelligentes á divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore: illumque, tamquam omnis justitiæ fontem, diligere incipiunt. » Ubi patet, quod, et quomodo fides causat spem, et spes causat dilectionem. Nec obstat, quod ad loquendum de spe infusa transire videatur D. Thomas, quoniam, licet in multis differunt spes acquisita in irascibili, et spes infusa in voluntate existens, tamen conveniunt ambæ in hoc, scilicet in causando amorem sibi proportionaliter correspondentem. Et hoc ipsum denotasse voluit Sanctus Doctor per transitum prædictum, qui et ideo irreprehensibilis est. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod spes adjuvat operationem. Ut 1. *Cor.* 1. 9. secundum quod *in arg. cont.* Item per hoc, quod dicitur 2. Cor. 4. " Propter quod non deficimus.

Sed, licet is, qui foris est, noster homo, » etc. usque ad ly *operatur in nobis*. Constat enim quod sensus Apostoli est per hæc verba ostendere, quod propter spem bonorum sublimium operationes suæ intenduntur, idest magis, ac magis crescunt de die in diem. Item per ly "bonum facientes non deficiamus; tempore enim suo metemus non deficientes, » Gal. 6. Ubi ad propositum nota ly *enim*. Rationem quippe reddit operandi viriliter, et indefectibiliter: quia, inquit, tempore suo metemus abunde. Ecce: spes, ut adjuvans operationem, adducta. Item per ly "abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino. » 1. Corinth. 15. Item per Ps. 30. "Viriliter agite, et confortetur cor vestrum omnes, qui speratis in Domino. » His enim, atque similibus sententiis scripturæ, tamquam scholastice loquentes, dicunt: quod spes, ut spes, adjuvat operationem. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, etc. .

QUÆSTIO QUADRAGESIMA PRIMA,

DE TIMORE SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est primo de timore, et secundo de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor. Primo, de ipso timore. Secundo, de objecto ejus. Tertio, de causa ipsius. Quarto, de effectu.

Circa primum quæruntur quatuor.
Primo, utrum timor sit passio animæ.
Secundo, utrum sit specialis passio.
Tertio, utrum sit aliquis timor naturalis.
Quarto de speciebus timoris.

ARTICULUS I.

Utrum timor sit passio animæ.

Pro negativa.=Videtur quod timor non sit passio animæ.

1. Nulla virtus est passio, ut probatur 2. Ethicorum cap. 5. Sed timor est virtus. Ergo timor non est passio animæ.

Minor, quia Damascenus libro 3. orthodoxæ fidei cap. 23. dicit, quod *timor est virtus, secundum systolem*, idest contractionem, *essentiæ desiderativa*.

2. Omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsenti proveniens. Ergo timor non est passio.

Minor, quia timor non est de aliquo præsenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit 2. libro orthodoxæ fidei cap. 12.

3. Omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sed timor non est motus appetitus sensitivi, consequens apprehensionem sensus. Ergo timor non est passio animæ.

Minor. Quod est de futuro, non sequitur apprehensionem sensus. Sed timor est de malo futuro. Ergo timor non sequitur apprehensionem sensus.

Maior hujus, quia sensus non est apprehensivus futuri, sed solum præsentis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus libro 14. de civitate Dei cap. 7. et 9. inter cæteros animæ motus, post tristitiam enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Determinatio.

Conclusio. Timor inter cæteros animæ motus, post tristitiam magis obtinet rationem passionis.

Probatur prima pars, scilicet quod timori competat ratio passionis.

Motus passivæ virtutis organicæ factus cum transmutatione corporali, importans nocumentum, proprie dicitur passio. Sed timor est motus passivæ virtutis organicæ factus cum transmutatione corporali, importans nocumentum. Ergo timor habet rationem passionis.

Maior probatur ex tribus quæ sunt de ratione passionis propriisime sumptæ. Nam sicut supra quæstione 22. art. 1.

dictum est, tria sunt de ratione passionis propriissime sumptæ.

Primum est, ut passio sit motus passivæ virtutis, quæ scilicet patiatur á suo subjecto, quod comparetur ipsi potentiæ per modum activi moventis; et ratio hujus primi est, quia passio est effectus agentis; et ratione hujus conditionis sentire et intelligere dicuntur pati; eo quia intellectus et sensus sunt potentiæ passivæ, quæ patiuntur á sensibili et intelligibili.

Secundum est de ratione passionis, quod sit motus virtutis habentis corporale organum, et fiat cum corporali transmutatione: et secundum hanc conditionem, quando animal sanatur, potest dici pati.

Tertium est, quod talis motus importet nocumentum, ut sit cum abjectione convenientis; et sic dicitur pati propriissime, ut ibidem dictum est. Illud igitur cui conveniunt hæc tria, scilicet quod sit motus passivæ virtutis, factus cum transmutatione corporali, cum abjectione convenientis, quod est importare nocumentum, dicitur proprie passio: et hoc erat probandum: hæc enim constituunt rationem passionis.

Minor probatur, quoad singulas partes. Et quod sit motus virtutis passivæ ab objecto, quia timor, cum sit de malo, pertinet ad appetitivam potentiam, quæ per se respicit bonum et malum, ut passivum activum.

Quod sit motus potentiæ passivæ organicæ, quia motus timoris fit cum contractione, ut Damascenus dicit libro 3. orthodoxæ fidei cap. 23. quæ est corporalis transmutatio.

Quod tandem importet nocumentum, quia timor importat habitudinem ad malum: fit enim timor, ex eo quod malum habet quodammodo victoriam super bonum; et propterea verissime et propriissime timori competit ratio passionis.

Altera conclusionis pars, scilicet quod timori conveniat ratio passionis post tristitiam probatur: ei quod est de malo præsenti, magis competit ratio passionis, quam ei quod est de malo futuro. Sed tristitia est de malo præsenti, timor vero de malo futuro. Ergo tristitiæ magis competit ratio passionis, quam timori.

Minor probatur, quia præsens magis movet quam futurum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod virtus sumitur dupliciter: uno modo communiter, et sic virtus dicitur omne quod quocumque modo est principium operationis: secundum quem modum interiores animæ vires, virtutes dicuntur, quatenus sunt principia exteriorum actuum; alio modo sumitur virtus proprie, et sic illud solum virtus dici potest, quod est principium operationis per modum habitus. Tunc ad maiorem dicitur, quod nulla virtus habitualis est passio, verum est; et hoc probat Aristoteles loco citato. Ad minorem dicitur, quod timor est virtus communiter accepta.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod licet objectum timoris non sit præsens secundum rem, est tamen præsens secundum apprehensionem: sicut enim passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis, ita passio animæ provenit ex naturali præsentia agentis, absque præsentia corporali vel reali; in quantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem negatur maior. Ad cujus probationem dicitur, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II.

Utrum timor sit passio specialis.

Pro negativa.— Videtur quod timor non sit passio specialis.

1. Illud, quo remoto, omnes animæ passiones removentur, non est passio spe-

cialis. Sed remoto timore, omnes passiones removentur. Ergo timor non est passio specialis, sed communis ad omnes alias animæ passiones.

Minor probatur, quia Augustinus dicit libro 83. Qq. qu. 33. quod *quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægritudo*, idest tristitia, *eum macerat, nec ventilat vana lætitia*. Ex quo videtur, quod remoto timore, omnes aliæ passiones removeantur.

2. Fuga mali non est aliquid speciale in appetitu. Sed timor nihil aliud est quam fuga mali. Ergo timor non est passio specialis.

Maior. Negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga mali est aliquid speciale in appetitu.

Consequentia probatur, quia *ita se habent in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio*, ut dicitur 6. Ethicorum cap. 2.

3. Quod pertinet ad diversas potentias, non est passio specialis. Sed timor pertinet ad diversas potentias, scilicet ad irascibilem et concupiscibilem. Ergo timor non est passio specialis.

Minor probatur: et quod sit in irascibili, jam dictum est; quod vero sit in concupiscibili, ostenditur.

Tristitia et desiderium sunt in concupiscibili, ut dictum est supra. Sed *timor est tristitia quædam*, ut Philosophus dicit 2. Rhet. cap. 5. et *est virtus desiderativa*, ut Damascenus dicit in libro 3. orthodoxæ fidei cap. 33. Ergo timor est etiam in concupiscibili.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod condividitur aliis passionibus animæ, est specialis passio. Sed timor condividitur aliis passionibus animæ. Ergo timor est passio specialis.

Determinatio.

Conclusio. Timor est specialis passio animæ.

Probatur. Quæ habet speciale objectum, est specialis passio. Sed timor habet speciale objectum, sicut et spes. Ergo timor est specialis passio animæ.

Maior probatur, quia passiones animæ habent speciem ex objectis.

Minor probatur, quia sicut objectum spei est bonum futurum arduum, possibile adipisci, ita objectum timoris est malum futurum, cui difficile resisti potest.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod remoto timore non ideo removentur aliæ passiones, quia ipse timor non sit specialis passio, sed quia passiones habent connexionem quamdam adinvicem, quatenus derivantur ex uno animæ principio, scilicet ex amore et ratione hujus connexionis, remoto timore, removentur aliæ animæ passiones: unde absolute negatur maior.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod fuga mali in communi non est specialis passio, sed fuga talis mali, scilicet mali ardui, difficilis ad resistendum, est specialis passio, utpote cujus objectum est speciale. Tunc ad minorem dicitur, quod timor est fuga mali, non quidem mali in communi, sed mali ardui, ut dictum est.

Ad 3. Negatur minor. Nam timor nullo modo est in concupiscibili, sed solum in irascibili: non enim timor respicit malum absolute, quod est objectum concupiscibilis, sed respicit malum arduum, ut ei resisti vix possit. Ad probationem dicitur, quod quia passiones irascibilis derivantur á passionibus concupisbilis, et ad eas terminantur, ut supra dictum est, ideo timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis: dicitur enim timor esse tristitia, in quantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit. Unde et Philosophus dicit ibidem, quod *Timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi*. Similiter et desiderium attribuitur á Damas-

ceno timori: quia sicut spes causatur vel oritur á desiderio boni, ita timor est ex fuga mali: fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliquis timor naturalis.

Pro affirmativa.=Videtur quod timor aliquis sit naturalis.

1. Damascenus dicit in 3. libro orthodoxæ fidei cap. 13. quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi á corpore.*

2. Est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit cap. 4. de divinis nominibus. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

Consequentia probatur, quia timor ex amore oritur, ut dictum est.

3. Est aliqua spes naturæ. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Antecedens, quia ad Rom. 4. dicitur de Abraham, quod contra spem naturæ, in spem gratiæ credidit.

Consequentia probatur. Quia timor opponitur spei, ut dictum est.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Determinatio.

Distinctio. Motus aliquis potest dupliciter dici naturalis. Uno modo, quia natura inclinat quidem ad talem motum, sed tamen ipsum non perficit absque aliqua operatione potentiæ apprehensivæ. Et dicitur hujusmodi motus naturalis, etiam quod non perficiatur á natura, nisi aliqua mediante apprehensione, quia motus apprehensivæ virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum, et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire, memorari, et etiam motus appetitus, naturales dici possunt. Alio modo dicitur aliquis motus naturalis, quia natura ad ipsum inclinat, et eum absque aliqua operatione alicujus virtutis apprehensivæ perficit, sicut motus sursum, hoc modo est motus naturalis levium, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum.

1.ª Conclusio. Juxta primum modum accipiendi naturale, aliquis timor est naturalis; aliquis vero est non naturalis.

Probatur. Aliquis timor est de malo corruptivo, et aliquis de malo contristativo, ut Philosophus dicit 2. Rhet. cap. 5. Ergo aliquis timor est naturalis, et aliquis non naturalis.

Consequentia probatur. Quia malum corruptivum refugit natura propter naturale desiderium essendi, et ideo timor qui est de hujusmodi malo, est naturalis: malum vero contristativum non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus; ideo timor de hujusmodi malo non est naturalis. Et secundum hunc modum, superius in quæstionibus 30. et 31. art. 7. amor, concupiscentia et delectatio, distincta sunt per naturale et non naturale.

2. Conclusio. Juxta secundum modum accipiendi naturale, nullus timor est naturalis.

Probatur ex differentia quæ est inter amorem, desiderium et spem ex una parte, et alias passiones inter quas est timor, ex altera. Sciendum igitur, quod quædam de passionibus animæ, quandoque dicuntur naturales, ut amor desiderium et spes; aliæ vero naturales dici non possunt: et hoc ideo quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum, et fugiendum malum; quæ quidem inclinatio pertinet ad appetitum naturalem, et ideo est amor quidam naturalis, et desiderium vel spes, et possunt quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis: vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est, quod appre-

hensio requiritur ad rationem delectationis et doloris: unde qui caret cognitione, non potest dici delectari vel dolore. Vel quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis: ut est desperatio quæ refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii ejus ad quod est inclinatio naturalis, et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod sententia Damasceni probat primam conclusionem, scilicet quod est aliquis timor ad quem inclinat natura, tamen media apprehensione.

Ad 2. Negatur consequentia: non enim est eadem ratio de amore et timore, ut dictum est in secunda conclusione, etiam quod timor sit ex amore.

3. Negatur consequentia, quia non est eadem ratio de spe et timore, etiam quod spes timori opponatur, ut dictum est in probatione secundæ conclusionis.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter assignentur species timoris.

Pro negativa. = Videtur quod inconvenienter Damascenus libro 2. orthodoxæ fidei cap. 15. assignet sex species timoris; scilicet segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam.

1. Species tristitiæ sunt tantum quatuor, ut dictum est quæst. 35. art. 8. Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

Consequentia probatur. Timor est de malo contristativo. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ.

2. Timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est. Ergo segnities, erubescentia et verecundia non debent poni species timoris.

Consequentia probatur, quia segnities, erubescentia et verecundia respiciunt operationem nostram.

3. Quod est de præterito, non est species timoris. Sed verecundia est de præterito. Ergo verecundia non convenienter ponitur species timoris.

Maior, quia timor est de futuro.

Minor, quia verecundia est de turpi actu commisso.

4. Admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

Consequentia prob., quia timor non est nisi de malo.

5. Quod movet ad inquirendum veritatem, non est species timoris. Sed admiratio movet ad inquirendum veritatem. Ergo admiratio non est species timoris.

Maior, quia timor movet ad fugiendum, et non ad inquirendum.

Minor, quia philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sufficiat authoritas Damasceni loco citato, et Gregorii Nysseni libro 4. cap. 14.

Determinatio.

Conclusio. Convenienter assignantur sex species timoris, quæ sunt: segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia.

Probatur. Nam malum futurum arduum, quod est objectum timoris, est duplex. Quoddam consideratur in ipsa timentis operatione: quoddam vero in ipsis rebus exterioribus. Et secundum hoc duplex malum (scilicet quod est in operationibus, et quod est in rebus exterioribus) distinguendæ sunt species timoris.

In operatione duplex malum considerari potest. Primum est labor aggravans naturam, et sic causatur segnities, cum aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundum est, turpitudo lædens opinionem, quando scilicet operatio habet turpitudinem. Sed

turpitudo operis dupliciter timeri potest; vel in ipso actu operandi, et sic causatur erubescentia; vel in jam facto turpi et sic est verecundia: malum vero in rebus, quod est objectum timoris, quatenus excedit virtutem timentis, tripliciter potest excedere hominis virtutem. Primo, ratione suæ magnitudinis, cum aliquis considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit, et sic est admiratio. Secundo, ratione dissuetudinis, quia aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur; et sic est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio, ratione improvisionis, quia tali modo provideri non potest, ut sunt futura infortunia, et talis timor dicitur agonia.

Igitur breviter colligendo species timoris ex malo quod est in operatione, tres accipiuntur species, scilicet:

Ex labore qui est in operatione, segnities.

Ex turpitudine præsentis operationis, erubescentia.

Ex turpitudine jam factæ operationis, verecundia.

Ex malo quod est in rebus, desumuntur aliæ tres species:

Ex magnitudine mali, admiratio.

Ex inconsueto malo, stupor.

Ex improviso malo, agonia.

Formalius adhuc probatur conclusio.

Omne malum quod timetur, aut est in operatione, aut in rebus externis.

Si in operatione, aut timetur labor aggravans, et sic est segnities.

Aut timetur turpitudo in actu operandi, et sic est erubescentia.

Aut timetur turpitudo operationis præteritæ, et sic est verecundia.

Si sit malum in rebus externis, aut timetur propter ejus magnitudinem, et sic est admiratio.

Aut propter dissuetudinem, et sic est stupor.

Aut quia est malum improvisum, et sic est agonia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad protionem dicitur, quod non est eadem ratio de speciebus tristitiæ et timoris, ut debeant correspondere species unius speciebus alterius; species enim tristitiæ quæ supra positæ sunt, non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectum, et secundum quasdam speciales rationes, et ideo non oportet quod illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod operatio in qua est malum, quod est objectum segnitiei erubescentiæ et verecundiæ, subjicitur quidem nostræ potestati; sed malum quod est in ipsa operatione, excedit nostram potestatem, quia ei resisti non potest. Stant igitur hæc duo simul, quod operatio sit in potestate nostra, et malum operationis quod timetur, excedat operationem nostram.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod de actu præterito potest timeri convicium vel opprobium futurum, et secundum hoc verecundia est species timoris.

Ad 4. Dicitur dupliciter. Primo quod non quælibet admiratio est species timoris sed sõlum admiratio de magno malo. Negatur igitur antecedens, quod admiratio quæ est species timoris, sit de magno, sive bono, sive malo.

Secundo dicitur ad idem antecedens, quod admiratio non est de magno bono vel malo, sed de difficultate considerationis magni boni vel mali: quæ difficultas est malum quod timetur: sicut enim segnities non est de operatione, sed de difficultate operandi; sic admiratio est de difficultate considerandi.

Ad 5. Dicitur ad minorem, quod admiratio movet ad inquirendum in futurum veritatem, sed in præsenti refugit dare judicium de eo quod miratur. Stu-

por autem refugit in præsenti judicare, et in futuro inquirere; et ideo admiratio est principium philosophandi, non autem stupor.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 41.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et ab Aug. insinuatum, quod timor est passio animæ. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Marc. 14. " Cœpit pavere, et ait illis, tristis est anima mea usque ad mortem. » Per ly *pavere* nota timorem : per ly *anima* nota, quod est passio animæ. Item per hoc, quod dicitur Judith. 15. " solo timore agitati fugæ præsidium quærebant. » Item Hest. 15. " celabat animum nimio timore contractum. » Hæc enim et timorem esse animæ passionem, et contractionem ejus esse timoris effectum, designant. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, Ecclesia, et Damasceno, quod timor est passio specialis. A Damasc. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, et Ecclesia per hoc idem, scilicet, quia condividunt timorem aliis animæ passionibus: Ut Matth. 28. " Exierunt de monumento cum timore, et gaudio. » Item in sequentia omnium sanctorum. " Confusa sunt hic omnia: spes metus, meror, gaudium. *Secundo* vides : quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: qnomodo per rationem ostendas. merito insinuatum fuisse á scripturis, quod aliquis timor est naturalis: Ut Cor. 5. *Nolumus expoliari.* Timorem enim naturalem, quo refugit homo corpoream mortem, exprimere prædictis verbis intendebat Apostolus. Item Mar. 14. " Cœpit pavere, et dixit: Pater transfer calicem hunc á me » Item Exod. 2. *Timuit Moyses*, etc. *Qui fugiens de conspectu*, etc. Per hæc enim scripturæ demonstrant, quod pavor, seu timor naturalis invenitur. Pro quo vide veritates aureas super totam legem veterem. *Exod.* 2. *conclus.* 6. *Secundo* vides : quomodo ex his etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis. Greg. et Damasc. fuisse insinuatum, quod *sex* ille species timoris convenienter assignantur. A Damasc. quidem cum Greg. Nysseno, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod de talibus *sex* loquentes, illa ad timorem pertinere significat. Ut de *segnitie*, Hebr. 6. *ut non segnes efficiamini.* Intendit enim his verbis Apostolus retrahere eos á timore laboris gravantis naturam qui est segnities, ut patet consideranti ejus contextum: scilicet: " Cupimus unumquemque vestrum eamdem ostentare sollicitudinem ad expletionem spei usque in finem, ut non segnes efficiamini, verum imitatores eorum, qui fide, et patientia hæreditabunt promissiones. Item de erubescentia Dan. 13. Erubescebant indicare sibi concupiscentiam suam, volentes concumbere cum ea. » Hoc est: Timebant turpitudinem, idest denigrare epinionem suam in actu, quem committere volebant, si indicassent sibi invicem hujusmodi animum suum. De *verecundia* autem, Cor. 6. " Ad verecundiam vestram dico, sic non est inter vos sapiens quisquam, » etc. Volebat enim Apostolus, quod Corinthii timerent lædere opinionem sui ipsorum in actu jam commisso circa judicia, scilicet, quod ad infideles judices recurrissent pro decidendis suis quæstionibus. De *admiratione* vero Gen. 27. " Expavit Isaac, et ultra, quam credi potest, admirans ait. » etc. Ubi patet, quod admiratio ad timorem pertinet. Vide veritates aureas super totam legem veterem, *Gen.* 27. *concl.* 3. quod scilicet ratione considerationis magnæ, et insolitæ hoc accidit. De *stupore* quoque Luc. 5. " Stupor circumdederat eum in captura piscium. » Quod enim stupor hic timorem importet, monstrat Dominus in contextu ad Simonem ipsum dicens: " Noli timere, ex hoc enim eris homines capiens. » De *agonia* tandem Luc. 22.

« Factus in agonia prolixius orabat. » Patet enim in contextu : quod agonia illa timorem quemdam quasi ex improviso augmentatum undique connotabat. Hinc tamen, ne umquam putaveris, quod in Christo aliqua fuerit absoluta impossibilitas providendi talibus infortuniis, ut verbis textus corporis utar, nec ideo in ipso talis undique augmentatus timor, et dolor vocatur agonia: sed ex suppositione solum suæ voluntatis, quia scilicet nolebat propter nos, nostramque salutem providere sibi, ne tantis angustiis comprimeretur, præmissa impossibilitas fuit : quæ, proprie loquendo, hac de causa impossibilitas dici non potest. Qui enim ideo non potest removere á se malum pœnæ, quia illud removere non vult, quamvis sciat, et velit se habere potestatem removendi illud: is profecto impotens ad hoc absolute, seu proprie, dicendus non est. Per omnia igitur prædicta scripturæ, si scholasticam linguam assumant, dicunt, quod *segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor, agonia*, sunt convenienter species timoris Pro quo, de convenientia scripturarum vide 2. 2. *q.* 122. *ar.* 2. *appen.* et *q.* 140. *ar.* 1. *appen.* et de sufficientia earumdem, ibid. *q.* 179. *ar.* 2. *appen. Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina angelica, etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA SECUNDA,

DE OBJECTO TIMORIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto timoris; et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum bonum sit objectum timoris, vel malum.

Secundo, utrum malum naturæ sit objectum timoris.

Tertio, utrum timor sit de malo culpæ.

Quarto, utrum ipse timor timeri possit.

Quinto, utrum repentina magis timeantur.

Sexto, utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS I.

Utrum objectum timoris sit bonum vel malum.

Quod sit bonum.

1. Id quod amamus, est bonum. Sed objectum timoris est illud quod amamus. Ergo objectum timoris est bonum.

Minor probatur, quia Augustinus dicit libro 83. Qq. q. 33. Quod *nihil timemus, nisi ne id, quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.*

2. Potestas, et super alium esse, est bonum. Sed quoddam objectum timoris est potestas, et super alium esse. Ergo objectum timoris est bonum.

Minor, quia Aristoteles 2. Rhet. cap. 5. dicit, quod *potestas et super alium esse, est terribile.*

3. Deus est bonus, ita ut in eo nullum sit malum. Sed objectum timoris est etiam Deus. Ergo objectum timoris est bonum.

Minor, quia mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud Psalmi. 33. *Timete Dominum omnes sancti ejus.*

Quod sit malum.

Damascenus dicit in 2. libro cap. 12. quod *timor est de malo futuro.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. Timor primo, et per se respicit malum, sicut proprium objectum.

Probatur. Omnis motus appetitivæ virtutis importans fugam, habet malum pro objecto primo et per se. Sed timor est motus appetitivæ virtutis importans fugam. Ergo timor primo et per se respicit malum pro objecto.

Maior probatur. Quia prosecutio est boni, et fuga est mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat pro-

secutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicúmque autem importat fugam, habet malum pro objecto.

2.ª Conclusio. Timor potest respicere etiam bonum, non quidem secundum se, sed secundum quod habet habitudinem ad malum.

Manifestatur. Potest enim timor respicere bonum dupliciter. Uno modo, in quantum per malum privatur bonum: ex hoc enim quod aliquid est malum, est privativum boni. Unde cum fugiatur malum, quia malum est; sequitur ut fugiatur, quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Unde Aug. loco citato dicit, quod nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. Alio modo timor potest respicere bonum, in quantum est causa mali, in quantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum bono amato, et ideo sicut spes ad duo respicit, ut dictum est, ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud quod sua virtute potest infligere malum. Unde timor respicit bonum, vel quia malum est privativum boni, vel quia bonum est causa mali, inducendo aliquod nocumentum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod illud quod amamus, est objectum timoris, quatenus privatur per malum: fugit enim quis malum quia privat bonum quod amat, et sic est intelligendus Aug.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod potestas est objectum timoris, quatenus potest inferre nocumentum rei amatæ.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod Deus timetur, quatenus potest infligere pœnam spiritualem vel corporalem.

ARTICULUS II.

Utrum malum naturæ sit objectum timoris.

Pro negativa. = Videtur quod timor non sit de malo naturæ.

1. De his de quibus est timor, consiliamur. Sed de his quæ á natura eveniunt, non consiliamur, ut dicitur 3. Ethicorum cap. 3. Ergo de malo naturæ non est timor.

Maior, quia Philosophus dicit 2. Rhet. cap. 5. quod *timor consiliativos facit.*

2. Si timor esset de malo naturæ, sequeretur quod homo semper deberet esse in timore.

Consequentia probatur, quia defectus naturales semper homini imminent, ut mors, et alia hujusmodi.

3. Malum naturæ non potest esse objectum timoris naturalis. Ergo malum naturæ non est objectum timoris.

Consequentia probatur, quia si malum naturæ timeretur, naturaliter timeretur, et sic esset objectum naturalis timoris.

Antecedens probatur. Quod provenit á natura, non potest timeri timore naturali. Sed malum naturæ, ut sunt mors, et infirmitates, et hujusmodi, provenit á natura. Ergo malum naturæ non potest esse objectum timoris naturalis.

Maior hujus probatur. Quia natura non movet ad contraria. Ergo non est possibile quod malum quod provenit á natura, naturaliter quis refugere possit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus in 3. Ethicorum cap. 6. dicit, quod *inter omnia terribilissimum est mors*, quæ est malum naturæ.

Determinatio.

1.ª Conclusio. De malo naturæ potest esse timor.

Probatur. De malo corruptivo est timor. Sed malum naturæ est malum corruptivum. Ergo de malo naturæ est timor.

Maior probatur. Quia Philosophus 2. Rhet. cap. 5. dicit, quod *timor provenit ex phantasia futuri mali, corruptivi vel contristativi.*

Minor, quia sicut contristativum malum est, quod contrariatur voluntati; ita

corruptivum malum est, quod contrariatur naturæ et dicitur malum naturale.

2.ª Conclusio. De malo naturæ non semper est timor, sed solum quando apprehenditur ut futurum propinquum, cum spe evadendi.

Manifestatur, præmittendo quod malum naturæ aliquando est á causa naturali; et tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privatur bonum naturæ, sed etiam quia est effectus naturæ, sicut sunt mors naturalis, et alii defectus. Aliquando vero malum naturæ provenit á causa non naturali, sicut mors quæ violenter infertur á persecutore. Et de malo naturæ utroque modo quodammodo est timor, et quodammodo non est timor: quod sic ostenditur.

Illud quod apprehenditur ut non futurum, non timetur. Sed malum naturæ utroque modo adveniens, quandoque apprehenditur ut non futurum. Ergo malum naturæ non semper timetur, sed solum quando apprehenditur ut futurum.

Maior probatur. Quia timor provenit ex phantasia futuri mali, ut dicitur 2. Rhet. cap. 5. et ideo quod excludit phantasiam mali futuri, excludit pariter timorem.

Minor manifestatur; quod enim non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Unum est, ex hoc quod est remotum et distans: hoc enim propter distantiam imaginamur, ut non futurum, et ideo vel non timemus, vel parum timemus: dicit enim Philosophus in 2. Ret. cap. 5. *Quæ valde longe sunt non timentur: sciunt enim omnes quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant.* Aliud, ex quo estimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philosophus dicit in 2. Rhet. cap. 5. quod illi *qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere.* Sed ad hoc ut aliquis timeat, oportet idesse aliquam spem salutis. Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum: si vero malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod malum naturæ est duplex, ut dictum est, scilicet quod non provenit á natura, et quod provenit á natura. De malo naturæ, quod non est á natura, possumus consiliari, ut ipsum vitemus: de malo vero naturæ proveniente á natura, est etiam consilium, non quidem ut ex toto vitari possit, sed ut differatur: et sub hac spe potest esse consilium de præsentanea vitatione ipsius.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet vel apprehenditur imminere de propinquo, et ideo non semper timetur.

Ad 3. Negatur antecedens. Est enim malum naturæ objectum naturalis timoris. Ad minorem dicitur, quod malum naturæ, ut mors et alii defectus, proveniunt á natura universali, quibus tamen repugnat natura particularis quantum potest, et sic ex inclinatione particularis naturæ, est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cum sunt præsentia; et timor, si immineant in futurum.

ARTICULUS III.

Utrum timor sit de malo culpæ.

Pro affirmativa. =Videtur quod timor possit esse de malo culpæ.

1. De eo quod separat nos á Deo, est timor. Sed culpa separat nos á Deo. Ergo de culpa est timor.

Maior, quia Augustinus super can. Joannis tract. 9. dicit, quod *timore casto timet homo separationem á Deo.*

Minor, Isaiæ 59. dicitur: *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum.*

2. Ea de quorum præsentia tristamur et dolemus, possumus, cum futura sunt, timere. Sed de malo culpæ possumus dolere et tristari cum est præsens. Ergo malum culpæ possumus timere.

Maior, quia Cicero in 4. libro de tusculanis quæstionibus dicit, quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur.*

3. Spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum 9. Ethicorum cap. 4. et per Apostolum ad Gal. 5. dicentem: *confido de vobis in domino quod nihil aliud sapietis.* Ergo timor potest esse de malo culpæ.

Consequentia probatur, quia spes timori opponitur, et malum culpæ bono virtutis.

4. Verecundia est de malo culpæ. Ergo timor est de malo culpæ.

Antecedens, quia verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ.

Consequentia, quia verecundia est species timoris, ut dictum est.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus dicit in 2. Rhet. cap. 5. quod *non omnia mala timentur: puta si aliquis erit injustus aut tardus.*

Determinatio.

1.ª Conclusio. De malo culpæ non est timor, secundum propriam rationem.

Probatur. Illud de quo est timor, habet rationem terribilis. Sed malum culpæ, secundum propriam rationem, non est terribile. Ergo de malo culpæ non est timor.

Minor probatur. Quod omnino subjacet potestati voluntatis nostræ non est terribile. Sed malum culpæ omnino secundum suam rationem, subjacet potestati voluntatis nostræ. Ergo malum culpæ, secundum suam rationem, non est terribile.

Maior hujus, quia timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subjacet potestati voluntatis nostræ, non habet rationem terribilis, sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam.

2.ª Conclusio. De malo culpæ potest esse timor, in quantum est ab exteriori causa.

Manifestatur. Voluntas enim potest ab aliquo exteriori inclinari ad peccandum: quod si habeat magnam vim ad inclinandum, poterit aliquis timere malum culpæ, secundum quod ab exteriori inclinante provenit: puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed tamen proprie loquendo, hoc non est timere malum culpæ, secundum propriam rationem, idest in quantum est voluntarium, sed potius est timere seductionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Non enim timetur id quod separat nos á Deo, sed ipsa separatio á Deo, quæ non est culpa, sed quoddam consequens culpam, idest pœna, quæ cum sit ab extrinseco, timetur; et hoc est quod dicit Augustinus in authoritate inducta ad probandam maiorem.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod non est universaliter vera. Est vera quidem in aliquibus, scilicet in malis arduis: hæc enim timemus dum sunt futura, et de eis tristamur dum sunt præsentia. De aliquibus tamen tristamur et dolemus, sed ea non timemus. Et ratio horum est, quia tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo: differunt autem in duobus. In uno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro. In alio vero, quia tristitia cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute: unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno. Timor vero cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate et difficultate quæ tollitur, in quantum aliquid subjacet voluntati. Et

ideo non omnia timemus cum sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia; sed solum quæ sunt ardua.

Ad 3. Negatur consequentia: non enim est eadem ratio de spe ex una parte, et de timore ex altera: spes enim est de bono, quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum, vel per se, vel per alium, et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus: sed timor est de malo quod non subjacet nostræ potestati: et ideo semper malum quod timetur, est á causa extrinseca, bonum autem quod speratur, potest esse et á causa intrinseca, et á causa extrinseca.

Ad 4. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur, quod verecundia non est timor de ipso actu peccati, sed de turpitudine vel ignominia quæ consequitur ipsum, quæ est á causa extrinseca.

ARTICULUS IV.

Utrum timor ipse timeri possit.

Pro negativa. — Videtur quod timor timeri non possit.

1. Si timor timeatur, homo timendo custodiet se, ne timeat. Hoc autem est inconveniens. Ergo timor non potest timeri.

Consequentia probatur, quia omne quod timetur, timendo custoditur ne amittatur. Sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam, ne eam amittat.

2. Nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

Consequentia probatur, quia timor est quædam fuga.

3. Timor est de futuro. Ergo timor non timet timorem.

Consequentia probatur, quia qui timet, jam habet timorem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo pari ratione potest timere timorem.

Determinatio.

Conclusio. Timor secundum unam rationem timetur, secundum aliam rationem non timetur.

Probatur. Malum quod partim provenit ex causa extrinseca, et partim est in potestate voluntatis nostræ, secundum unam rationem timetur, scilicet prout est á causa extrinseca, et secundum aliam non timetur, prout est in potestate nostra. Sed timor partim provenit á causa extrinseca, et partim ab intrinseca. Ergo timor secundum unam rationem timeri potest, et secundum aliam timeri non potest.

Minor, quoad utramque partem probatur, et quoad primam: nam timor, in quantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali, est á causa extrinseca, scilicet á malo imminenti; et secundum hoc timor timetur, ne immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali.

Quoad secundam, quia in quantum appetitus inferior obedit rationi, potest homo timorem repellere, et secundum hoc timor non timetur, ut Augustinus dicit libro 83. Qq. qu. 33.

Sed quia rationibus quas Augustinus inducit ibidem ad probandum quod timor non timeatur, quæ sunt illæ quæ inductæ sunt pro negativa, quis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timetur, ideo eis respondendum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod homo timens timorem custodit se, non ab omni timore, sed á timore imminentis mali, ne scilicet immineat necessitas timendi.

Ad 2. Dicitur ad consequentiam, quod cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis; non sequitur quod idem fugiat seipsum vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod ille qui timet timorem, non timet timorem quem habet, sed futurum imminentis mali.

ARTICULUS V.

Utrum repentina magis timeantur.

Pro negativa.=Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia.

1. Illa mala sunt magis timenda, de quibus est experientia. Sed de repentinis et insolitis non est experientia. Ergo repentina et insolita non sunt magis timenda.

Maior. Experientia auget spem in bonis. Ergo auget timorem in malis.

Et probatur consequentia, quia sicut spes est de bono, ita timor est de malo.

2. *Illi qui sunt acutæ iræ, minus sunt timendi quam mites et astuti*, ut dicitur 2. Rhet. cap. 5. Ergo non sunt magis timenda repentina.

Consequentia probatur, quia illi qui sunt subitæ iræ, magis habent subitos et repentinos motus.

3. Quæ minus considerari possunt, minus timentur. Sed repentina et insolita minus considerari possunt. Ergo repentina et insolita minus timentur.

Maior, quia tanto magis aliqua timentur, quanto magis considerari possunt. Unde Philosophus 3. Ethicorum cap. 8. dicit, quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus in 2. Confessionum c. 6. dicit: *timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur, adversantia, dum præcavet securitati.*

Determinatio.

Conclusio. Repentina et insolita sunt magis terribilia.

Probatur. Quod facit ad magnitudinem mali et ad debilitatem timentis, est magis timendum et terribile. Sed repentinum et insolitum faciunt ad magnitudinem mali et ad debilitatem timentis. Ergo repentina et insolita sunt magis timenda et terribilia.

Maior probatur, quia objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali et ex debilitate timentis. Unde illud quod facit ad utrumque horum, est magis timendum.

Minor probatur, et quoad primam partem. Facit enim repentinum et insolitum, ut malum imminens maius appareat, quia omnia corporalia tum bona, tum mala, quanto magis considerantur, eo minora apparent; et ideo sicut propter diuturnitatem dolor præsens mitigatur, ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali; et quia repentina mala non possunt considerari, ideo maiora apparent. Unde repentinum facit ad magnitudinem mali, idest apparere maius malum.

Quoad secundam, scilicet quod faciat ad debilitatem timentis, quia insolitum et repentinum subtrahit remedia, quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando malum ex improviso occurrit, et per hoc timens habet minores vires ad repellendum repentina mala.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem negatur consequentia, et ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de spe et timore: objectum enim spei est bonum, quod quis potest adipisci, et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione diminuere timorem; quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam: et ideo nocumenta ab eis illata, non ita sunt repentina, qui prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram, et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non

potest prævideri, sed ex improviso advenit, et propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timentur.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod per se loquendo est falsa, per accidens autem potest esse vera. Pro quo est sciendum, quod bona vel mala corporalia, per se loquendo, in principio maiora apparent, cujus ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito. Unde cum aliquis statim á paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem, divitias magis æstimat; et é contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent; et propter hoc, malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere, quod magnitudo alicujus mali lateat, puta cum hostes se indiose occultant; et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ARTICULUS VI.

Utrum ea contra quæ non est remedium magis timeantur.

Pro negativa.=Videtur quod ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda.

1. Ea timentur, de quibus est spes salutis. Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo illa quæ non habent remedium, non sunt timenda.

Major, quia ad timorem requiritur ut remaneat spes salutis, ut dictum est art. 2.

2. Mors non maxime timetur. Ergo non magis timentur, quæ remedium non habent.

Consequentia probatur, quia malo mortis nullum remedium adhiberi potest.

3. Philosophus 1. Ethicorum cap. 6. dicit, quod *non est magis bonum, quod est diuturnius, eo quod est unius diei, neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum.* Ergo eadem ratione neque maius malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora vel magis timenda.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus 2. Rhet. cap. 5. dicit, quod *omnia timenda sunt terribiliora; quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia.*

Determinatio.

Conclusio. Mala quæ non habent remedium, maxime redduntur timenda.

Probatur. Ea quæ faciunt ad augmentum mali, faciunt ad augmentum timoris. Sed esse malum irremediabile, facit ad augmentum mali. Ergo malum irremediabile est maxime timendum.

Maior, quia objectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali facit ad augmentum timoris.

Minor probatur. Diuturnitas et perpetuitas maxime faciunt ad augmentum mali. Sed esse irremediabile facit malum diuturnum, vel etiam perpetuum. Ergo esse irremediabile facit ad augmentum mali.

Maior hujus, quia malum augetur ex circumstantiis, ut dictum est, inter quas præcipua est diuturnitas, quæ maxime auget malum: ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis, quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto, est malum; pati idem in duplo tempore, apprehenditur ut duplatum: et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum.

Minor hujus, quia mala quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur, ut perpetua vel diuturna: et ideo maxime redduntur timenda.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur

futurum malum, ne adveniat: et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est quo malum jam præsens removetur, et de tali remedio nunc loquimur.

Tunc ad minorem dicitur, quod in malis in quibus nullum est remedium, ne adveniant, nulla remanet spes salutis, et sic de his non est timor: in malis vero quæ non habent remedium ad ea removenda, sed ne adveniant, remanet spes salutis ad ipsa cavenda ne adveniant, et possunt timeri: infirmitas enim incurabilis magis timetur, quia licet quando adest, non habeat remedium, tamen antequam adveniat, est spes evadendi ne adveniat.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod licet mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod Philosophus loquitur ibi de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 42.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, quod bonum, et malum est objectum timoris. Quod bonum, ut Malach. 1. *Si ego Dominus, ubi est timor meus?* idest timor, quo vos me timere debetis. Item Eccl. 23. *Nihil est melius, quam timor Dei.* Quod autem malum sit objectum, ut Luc. 21. " Arescentibus hominibus præ timore, et expectatione, quæ supervenient universo orbi. » Hoc est: Mala superventura universo orbi homines ex visis signis conjectabunt: et ideo timebunt illa mala futura. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod timor est de malo naturæ. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Gen. 26. *Timui, ne morerer propter eam.* Eccl. 26. " A tribus timui cor meum, et in quarto facies mea mœruit, » etc. Inter illa enim enumerat mortem. Item Luc. 19. *Si cognovisses et tu.* Hoc est, si cognovisses mala tibi seperventura de propinquo, tu illa timeres, et ex timore fleres. Mala enim hæc erant mala naturæ, licet á causa non naturali proventura: puta mortes, fames, etc. á Romanorum exercitu causatæ. Notabis quoque ibi: quod apprehensionem requiri necessario ad timorem, signavit Dominus per ly *si cognovisses.* Ac si aperte dixerit: Quia non apprehendis imminentia, ideo non times. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum á scripturis, et Philosopho, quod timor non potest esse de malo culpæ. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Gen. 4. *sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius*, si enim appetitus peccati est sub homine illi dominante, idest est sub potestate hominis, utique appetitus peccati, atque ideo malum culpæ non est aliquid arduum, et consequenter non cadit sub objecto timoris, ut patet. Item per hoc quod dicitur Gen. 8. " Sensus, et cogitatio hominis ad malum prona sunt ab adolescentia sua. » Clarum enim est, quod illud, ad quod aliquis pronus est, non est respectu ipsius arduum, cum pronitas ad aliquid tollat ejus arduitatem. Non ergo erit arduum respectu hominis malum culpæ, secundum scripturam et per consequens, secundum ipsam, timor non poterit esse de malo culpæ. Vide veritates super totam legem veterem, *Gen. 4. concl. 7. et cap. 8. concl. 5. Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod timor potest timeri. Ut Job 3. " Antequam comedam, suspiro, etc. quia timor quem timebam, evenit mihi, et quod verebar, accidit. » Hoc est: Ea, quæ prosperitatis tempore timebam recogitando, scilicet, quæ in tempore adversitatis mihi accidere possent evenerunt. Item per hoc, quod dicitur Ecclesiast. 11. *In die bonorum ne immemor sis malorum.* Ac si aperte in proposito scholastice dicat: Tempore felici timens recogita, quod tibi possunt evenire miseriæ terribiles: quod si feceris, tunc tu times timorem. *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Aug. quod repentina, et insolita sunt magis terribilia. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut 1. *Reg.* 30. de David invadente ex improviso cuneum Amalecitarum. Item *Gen.* 14. de Abraham repentino impetu quinque reges aggrediente. Item per hoc quod consilium Achitophelis, quo volebat de repente irruere super Davidem, scriptura 2. *Reg.* 17. indicat. fuisse utile : magisque utile pro Absalon ad occidendum regem ipsum, quam consilium Chusi, quo sic repente pugnari contra David dissuasit. Item per hoc, quod dicitur Judic. 8. " Ascendensque Gedeon percussit castra hostium, qui securi erant, et nihil adversi suspicabuntur. » Nota ex ly *qui securi erant*, etc. quam timenda sint insolita, idest inopinata, et repentina. Nam hinc factum est, quod Gedeon cum trecentis viris superaverit quindecim millia virorum bellatorum. Item per ly " videntes turbabuntur timore horribili, et mirabuntur in subitatione insperatæ salutis ; » Sap. 5. Ubi fit vis timoris tanti in hoc, ut textum legenti patet, quod ex insperato apparebit impiis illis, quod angustiati olim á se, et pro insanis reputati stabunt in magna constantia contra se, et ab eisdem inter filios Dei inæstimabiliter computatis, subito damnabuntur. Per præmissa igitur omnia scripturæ, si scholasticam linguam in proposito assumant, dicunt, quod repentina terribilitatem majorem important et consequenter majorem de se timorem incutiunt, quam non repentina. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens etc.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis et Philosopho, quod ea mala, quæ non habent remedium, sunt magis timenda. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Josue cap. 5. " postquam audierunt omnes reges Amorrhæorum, et Chanaam, quod siccasset Dominus fluenta Jordanis coram filiis Israel, donec transirent; dissolutum est cor eorum, et non remansit in eis spiritus, timentes introitum filiorum Israel. » Hoc enim est, ac si apertius diceret : Ex eo, quod tanta Domini mirabilia audierunt hi reges facta in favorem Israelis; et consequenter in confusionem sui ipsorum, conjecturaverunt, quod vix, vel nullo modo possent habere remedium contra mala, quæ timebant ab Israele, quippe qui desperarent resistere posse tam potenti Domino protectori Israelis. Et ideo timore insolito maxime timuerunt ad introitum Israelitarum. Quod si de remedio vel sperassent vel non sic desperassent, utique mala illa non adeo timuissent. Item per simile dictum in libr. Judith c. 15. " Cumque omnis exercitus decollatum Holofernem audisset: fugit mens, et consilium ab eis, et solo tremore, et metu agitati fugæ præsidium sumunt. » Quia enim mens, et consilium, scilicet de remedio inveniendo contra mala sibi á filiis Israel imminentia, fugit ab eis, audita principis mira decollatione: ideo tanto timore, ac tremore trepidaverunt. Item per simile dictum 1. Machab. 5. " Si Judas transierit ad nos prior, non poterimus sustinere eum quia potens poterit adversum nos. Ut autem appropinquavit Judas ad torrentem aquæ transfretavit ad illos prior. Et contritæ sunt omnes gentes. et projecerunt arma sua, et fugerunt. » Hoc enim est, ac si dictum aperte fuisset. Si Judas transierit ad nos prior, nullum erit remedium, quin superemur ab illo. Cum ergo vidissent illum transisse priorem, ideo timore tanto exanimati sunt, quia per illud signum cognoverunt, se nullum remedium habituros contra mala sibi á Juda

parata. Item per hoc, quod Rex Assyriorum mediis nunciis suis studebat mittere filios Israel in maximum timorem ex eo, quod suadebat illis, nullum remedium neque de terra, neque de cœlo eis affuturum ad resistendum potentiæ suæ, ut habetur 4. *Reg.* 18. 19. Ex supradictis igitur omnibus scripturæ illæ singillatim relinquunt scholasticis acutis, quod mala non, aut vix habentia remedium juxta quod illo carent, maxime timenda sunt. *Secundo* vides: quomodo ex his, si bene pensentur, et applicentur, doctrina hæc angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA TERTIA,

DE CAUSA TIMORIS, IN DUOS ARTICULUS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa timoris: et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum causa timoris sit amor. Secundo, utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULUS I.

Utrum causa timoris sit amor.

Pro negativa.=Videtur quod causa timoris non sit amor.

1. Quod introducit amorem, est causa amoris. Sed *timor introducit amorem charitatis*, ut Augustinus dicit super can. Joan. tract. 9. Ergo timor est causa amoris, et non amor timoris.

2. Eos á quibus expectamus mala, odio habemus. Sed maxime timemus eos á quibus expectamus mala, ut Aristoteles dicit Rhet. lib. 2. cap. 5. Ergo timor non est ex amore, sed potius ex odio, scilicet quod habemus ad eos á quibus timemus mala.

3. Ea quæ sunt á nobis, non sunt terribilia, ut dictum est quæstione 42. articulo 3. Sed ea quæ sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo quæ sunt ex amore, non sunt terribilia: et sic amor non poterit esse timoris causa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omnis timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Ergo amor est causa timoris.

Antecedens, quia Augustinus dicit lib. 83. Qq. quæst. 33. *Nulli dubium est non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.*

Determinatio.

Conclusio. Amor est causa timoris per modum materialis dispositionis.

Probatur. Quod est causa objecti alicujus passionis per modum materialis dispositionis, est etiam causa passionis per modum materialis dispositionis. Sed amor est causa objecti timoris per modum materialis dispositionis. Ergo amor est causa objecti timoris per modum materialis dispositionis.

Maior. Quod est causa formæ passionis per modum materialis dispositionis, eodem modo est causa ipsius passionis. Sed quod est causa objecti passionis, est causa formæ ipsius passionis. Ergo quod est causa objecti, est causa etiam passionis.

Maior hujus, quia quod est causa formæ, est etiam causa rei constitutæ per ipsam formam.

Minor hujus, quia objecta passionum se habent ad eas, tamquam formæ rerum naturalium ad res naturales, et artificialium ad res artificiales; recipiunt enim passiones speciem ex objecto, sicut res naturales et artificiales recipiunt speciem á formis suis.

Minor principalis, scilicet quod amor sit causa objecti timoris per modum materialis dispositionis, declaratur primo, deinde probatur.

Sciendum igitur, quod contingit aliquid esse causam objecti alicujus passio-

nis dupliciter; primo, per modum causæ efficientis: secundo, per modum materialis dispositionis. Illud est causa objecti per modum efficientis, quod facit bonitatem vel malitiam veram vel apparentem objecti, et causat conjunctionem talis objecti convenientis vel non convenientis cum potentia, cujus actus est passio; illud vero est causa per modum materialis dispositionis, per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei conveniens vel non conveniens. Quæ exemplariter manifestantur in passione delectationis: objectum enim delectationis est bonum verum vel apparens, conveniens conjunctum. Causa efficiens hujus objecti est illud quod facit conjunctionem objecti delectabilis cum potentia, quæ est principium actus delectationis, vel quod facit convenientiam, bonitatem vel apparentiam hujusmodi boni.

Causa vero objecti delectationis per modum materialis dispositionis, est habitus, vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum, quod est ei conjunctum; sicut in delectatione quæ habetur in sumptione cibi, causa efficiens talis delectationis est ille qui cibum condit, vel qui cibum porrigit: causa vero hujus objecti et delectationis per modum materialis, est vel sanitas existens in comedente, vel fames, aut aliquid hujusmodi.

Et in proposito, objectum timoris est æstimatum malum, futurum, propinquum, cui resisti de facili non potest; illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa objecti timoris, et ipsius timoris per modum dispositionis materialis; ex quibus patent termini assumpti in minori principalis rationis, quæ sic probatur.

Illud per quod aliquis disponitur, ut sibi aliquid sit vel appareat malum propinquum futurum, difficile ad evadendum est causa objecti timoris per modum materialis dispositionis. Sed per amorem timens disponitur ad hoc ut aliquid sit ei malum propinquum, difficiliter evasibile. Ergo amor est causa objecti timoris per modum materialis dispositionis.

Maior patet ex dictis.

Minor probatur, quia ex hoc quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum; et per consequens, quod timeat ipsum tamquam malum: sicut quis amans pecuniam, disponitur ad timendum furem, quem non timeret, nisi amaret pecuniam: et sic de aliis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod amorem introduci timore, potest intelligi dupliciter. Uno modo per se: alio modo per accidens. Ad maiorem igitur dicitur, quod introducens amorem per se, est causa amoris per se: si vero aliquid introducat timorem per accidens est causa amoris per accidens; tunc ad minorem respondetur, quod timor non est causa introducens amorem, primo et per se, sed é converso, amor primo et per se causat timorem: nam (ut dictum est supra quæst. præced. art. 1.) timor per se primo respicit malum, quod quis refugit, quod opponitur alicui bono amato: unde timor per se provenit ex amore boni, cui opponitur malum quod timetur; sicut timor infirmitatis provenit ex amore sanitatis.

Quandoque tamen per accidens timor introducit amorem in hunc modum: dictum est enim ibidem, quod timor secundario respicit eum á quo alicui provenit malum: puta timor carceris est ex amore libertatis, et ab eo qui potest hanc pœnam inferre, qui est judex. Timor ergo carceris per se respicit libertatem. Secundario vero judicem: et quia quis timendo judicem, servat ejus mandata, sequitur ut judex non solum non inferat pœnas, sed potius ut moveatur ad benefaciendum servanti ejus mandata: ex quo ille qui obedit judici, incipit sperare bona, et sic eum diligit. Et hoc

modo per accidens timor, mediante spe, aliquando amorem introducit; et hoc modo homo ex timore quem habet de Deo ne ab ipso puniatur, servat ejus mandata, et ex hoc incipit bona sperare et amare Deum.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod quamvis eos á quibus mala expectamus, odio habeamus maxime in principio, ut dictum est in responsione ad primum; tamen timor, non provenit ex hujusmodi odio, sed ex amore boni quod timemus auferri per eum á quo timemus mala, sicut timor carceris non est ex odio ad judicem, sed ex amore libertatis, ex quo etiam amore est odium ad judicem, quamvis postea per hujusmodi timorem, mediante spe, introducatur alius amor ad judicem, ut in eadem prima responsione dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod ea quæ sunt á nobis, non sunt terribilia, nec causa timoris effective: possunt tamen esse causa timoris dispositive: puta peccatum quod est ex nobis, non est causa efficiens timoris, sed dispositiva: quia ex hoc quod aliquis peccatum commisit, disponitur ad timorem, in quantum ex peccato factus est pœna dignus, ut dicetur articulo sequenti.

ARTICULUS II.

Utrum causa timoris sit defectus.

Pro negativa.=Videtur quod defectus non sit causa timoris.

1. Quod causatur ex potentia, non causatur ex defectu. Sed timor causatur ex potentia. Ergo timor non causatur ex defectu.

Maior, quia defectus potentiæ contrariatur.

Minor. Illi qui potentiam habent, maxime timentur.

2. Illi qui jam decapitantur, sunt maxime in defectu. Sed illi qui decapitantur, non habent timorem, ut dicitur 2. Rhet. cap. 5. Ergo timor non est ex defectu.

3. Decertantes timent eos, qui pro ipsis certant: pura dux belli timet pro suis militibus. Ergo timor non est ex defectu, sed magis ex potentia.

Consequentia probatur, quia decertare ex fortitudine, et non ex defectu provenit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damasceuus libro 3. orthodoxæ fidei cap. 23. dicit, quod timor es virtus secundum systolem, idest secundum contractionem.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid potest esse causa timoris dupliciter. Primo, per modum materialis dispositionis ex parte timentis. Secundo, per modum efficientis ex parte ejus qui timetur: quæ distinctio explicata est articulo præcedenti.

1.ª Conclusio. Defectus est causa timoris, per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet; si tamen defectus sit in aliqua determinata mensura.

Probatur. Illud ex quo provenit, ut aliquis non possit de facili repellere imminens malum, est causa timoris per modum materialis dispositionis. Sed ex defectu virtutis provenit ut aliquis non possit de facili repellere imminens malum. Ergo defectus virtutis est causa timoris, per modum materialis dispositionis.

Ambæ præmissæ ex dictis in articulo præcedenti probatæ remanent.

Declaratur conclusio, quoad ultimam partem: non enim quilibet defectus facit timorem; nam si esset tantus defectus, quod argueret malum præsens, ut accidit in eo qui decapitatur, vel in eo qui actu infirmatur, de hujusmodi defectu non est timor, sed potius dolor sive tristitia; et si esset etiam talis defectus qui totaliter auferret sensum mali vel amorem boni, non eset talis defectus causa timoris. Oportet igitur ut defectus sit cum quadam mensura, ut scilicet quis possit resistere malo futuro imminenti, sed non facile.

2.ª Conclusio. Causa timoris per modum efficientis, per se loquendo, non est defectus virtutis, sed potius ipsa virtus et robur.

Probatur. Quia robur virtutis nocivi apprehensa ab eo cui infertur nocumentum, efficit ut difficile possit resistere nocumento: sicut virtus et robur unius militis apprehensa ab altero milite adversario, efficit ut adversarius miles difficile possit resistere nocumento imminenti et per consequens quod timeat.

3.ª Conclusio. Defectus virtutis potest esse causa effectiva timoris, per accidens.

Probatur. Illud ex quo aliquis movetur ad nocendum alteri, est causa timoris effective, sed per accidens, vel secundario. Sed ex defectu quis movetur ad nocendum alteri. Ergo defectus est causa efficiens timoris, per accidens tamen.

Manifestatur utraque præmissa. Nam quando aliquis accipit injuriam ab aliquo, vel timet lædi, movetur ad inferendum nocumentum ei á quo injuriam recipit, vel recipere timet. In quo casu defectus, idest injuria recepta, vel quæ timetur recipi, est causa ut offensus noceat injurianti, non quasi quod ipse defectus efficiat nocumentum injurianti, sed est occasio quod injuriatus moveatur ad nocendum: quod nocumentum provenit immediate, non ex defectu virtutis, sed ex virtute ejus qui nocumentum infert injurianti, vel lædenti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis: probat enim quod timor effective non est ex defectu virtutis, sed ex virtute; unde probat secundam conclusionem. Et ad formam dicitur ad maiorem; quod illud quod causatur ex potentia, non causatur ex defectu effective: potest tamen causari ex defectu, per modum materialis dispositionis. Tunc ad minorem dicitur, quod timor causatur ex potentia effective; dispositive tamen causatur ex defectu potentiæ, ut dictum est in corpore.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod illi qui decapitantur, sunt in passione præsentis mali, et ideo iste defectus excedit mensuram defectus qui potest esse causa timoris, ut dictum est in prima conclusione.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod decertantes timent, non propter potentiam quam habent ad certandum, sed propter defectum propriæ potentiæ, ex quo diffidunt se superaturos fore: dux enim non timent virtutem suorum militum, sed defectum virtutis ipsorum, propter quem timet se posse superare inimicos, vel superari ab ipsis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 43.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Aug. quod timor nascitur ex amore. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur secundæ Cor. 11. "Timeo, ne, sicut serpens Evam seduxit, ita corrumpantur sensus vestri." Item Gal. 4. "Timeo, ne forte sine causa laboraverim in vobis." Item Hebr. 4. "Timeamus fratres, ne forte, relicta pollicitatione introeundi in requiem ejus, existimetur aliquis ex nobis deesse." Patet enim, quod ideo Apostolus ibi timebat et Corinthiis, ne á Pseudoapostolis corrumperentur, et Galatis, ne suus in eis labor frustraretur, et Hebræis, ne introitu requiei cœlestis privarentur, quia amabat Corinthos, Galatas, et Hebræos, ut ipse inibi testabatur. Nisi enim illos amasset, illis utique mala prædicta, ex compassione pavens, non timuisset. Item Actuum 5. *Timebant populum, ne lapidarentur.* Nisi enim

isti Judæorum majores amassent semetipsos, utique non timuissent lapidari á populo. In hujus signum non timuerunt, imo procuraverunt, quod B. Stephanus lapidaretur, *act. septimo*, quia ipsum non amabant. Ex prædictis ergo perspicacibus scholasticis scripturæ concludendum reliquerunt, quod amor est causa timoris. Ex his quoque intelligas, quem verum sensum habeat illud vulgatissimum dictum, scilicet: *Qui amat, timet. Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, et applicatis doctrina angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis et Phil. insinuatum, quod defectus causat timorem, si scilicet defectus ipse apprehendatur pro defectu, juxta illud dictum, tamquam regulam, *in q. 42. ar. 6. ad secundum*. A Phil. quidem, ut cum discursu explicatur *in arg. cont.* A scripturis vero ut Judicum c. 8. " Dixit primogenito suo surge et interfice, eos. Qui non eduxit gladium. Timebat enim quia adhuc puer erat: dixeruntque Zebee, et Salmana: Tu surge et irrue in nos, quia juxta ætatem robur est hominis. » Nam per ly *timebat, quia puer erat* scriptura scholastice dicit quod defectus per se causa est timoris per modum materialis dispositionis, et per ly " tu irrue in nos, quia juxta ætatem robur est hominis, » scholastice ab oppositis probat, quod defectus per se causa non est timoris per modum causæ efficientis. Item, quod defectus aliquis possit esse per accidens causa timoris per modum efficientis, insinuatur 2. Machab. 9. " Elatus in ira arbitrabatur, se injuriam illorum, qui se fugaverant, posse in Judæos retorquere. Ideoque jussit agitari currum, » etc. Patet enim ibi per contextum, quod Antiochus ex defectu isto, scilicet ex eo, quod læsus fuerat á Perside movebatur ad insurgendum in Judæos; hoc est ad incutiendum timorem, et ad inferendum nocumentum Judæis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA QUARTA,

DE EFFECTIBUS TIMORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus timoris: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum timor faciat contractionem.

Secundo, utrum faciat consiliativos.

Tertio, utrum faciat tremorem.

Quarto, utrum impediat operationem.

ARTICULUS I.

Utrum timor faciat contractionem.

Pro negativa.=Videtur quod timor non faciat contractionem.

1. Illud per quod calor et spiritus ad interiora revocantur, non est effectus timoris. Sed per contractionem calor et spiritus ad interiora revocantur. Ergo contractio non est effectus timoris.

Maior, quia ex multitudine caloris et spirituum in interioribus magnificatur cor, ad aggrediendum aliquid audacter, ut patet in iratis, cujus contrarium in timore accidit.

2. Quod est causa emissionis vocis, non est effectus timoris. Sed contractio est causa emissionis vocis. Ergo contractio non est effectus timoris.

Maior, quia timentes non emittunt vocem, sed potius reddunduntur taciturni.

Minor, quia multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus.

3. Quod est causa ruboris faciei, non facit contractionem. Sed verecundia quæ est quædam species timoris, est causa ruboris in eo qui verecundatur. Ergo timor non facit contractionem.

Maior probatur, quia rubor faciei attestatur non contractioni, sed potius dilatationi.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damascenus libro 3. orthodoxæ fidei cap. 23. dicit, quod *timor est virtus secundum systolem.* idest secundum contractionem.

Determinatio.

Conclusio. Timor facit contractionem caloris et spirituum ad intentiora in corpore timentis.

Probatur. Timor, quantum ad suum formale, importat contractionem quamdam in appetitu sensitivo. Ergo timor facit contractionem caloris et spirituum ex parte corporis.

Consequentia probatur, quia in passionibus animæ duo considerantur, ut dictum est quæst. 28. art. 5. formale et materiale. Formale est ipse motus appetitivæ potentiæ: materiale vero est transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur. Unde si timor importat contractionem in appetitu, quoad suum formale, sequetur contractio corporalis in corpore timentis, proportionata contractioni quæ est in appetitu.

Antecedens prob. Timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut dictum est. Ergo timor importat contractionem in appetitu.

Consequentia hæc probatur, quia hoc quod aliquid difficile possit repelli provenit ex debilitate virtutis, quæ quanto debilior est, tanto ad pauciora se extendit; et ideo ex ipsa imaginatione quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu. Sicut videmus in morientibus, quod natura trahitur ad interiora propter debilitatem virtutis. Et etiam in civitatibus videmus, quod quando cives timent, trahunt se ab exterioribus, et recurrunt quantum possunt ad interiora civitatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod revocatio spirituum et caloris ab exterioribus ad interiora, potest fieri dupliciter. Uno modo, per motum spirtuum et caloris ab inferioribus ad superiora: alio modo, per motum eorumdem spirituum et caloris á superioribus ad inferiora. Primo modo fit revocatio spirituum et caloris in iratis: secundo modo, in timentibus: in iratis enim propter calorem et subtilitatem spirituum quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora, et ideo congregantur calor et spiritus circa cor. Ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum: in timentibus autem propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur á superioribus ad inferiora: quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis; et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis á corde refugiunt, et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt. Ad formam igitur dicitur ad maiorem, quod si intelligatur de revocatione spirituum et caloris, quæ fit per motum spiritum ab inferioribus ad superiora, vera est; talis enim revocatio spirituum non est effectus timoris, sed iræ: sed tunc negatur minor: contractio enim quæ est ex timore, fit per motum spirituum á superioribus ad inferiora. Si vero in maiori sit sermo de revocatione, quæ est per motum á superioribus ad inferiora, falsa est. Et ad probationem dicitur, quod ex multitudine caloris et spirituum qui moventur ad superiora, magnificatur cor, ut accidit in iratis: si autem moventur opposito modo, sequitur oppositus effectus, ut dictum est.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod non quælibet spirituum congregatio facit clamorem, sed solum ea quæ est circa cor, ut in dolentibus accidit: sed congregatio spirituum ad inferiora, ut dictum est, non causat clamorem, sed taciturnitatem. Pro quo est sciendum, quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini, sive animali, quod

utatur quocumque auxilio potest, ad repellendum nocivum præsens, quod infert dolorem. Unde videmus quod animalia dolentia percutiunt, vel faucibus, vel cornibus: maximum autem auxilium ad omnia in animalibus, est calor et spiritus: et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum: et ideo, ut Philosophus dicit in libro de Problem. sect. 27. prob. 9. Multiplicatis spiritibus introrsum et calore, necesse est quod emittantur per vocem, et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum á corde ad inferiora, ut dictum est: et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ sit per emissionem spirituum ad superiora per os, et propter hoc timor tacentes facit. Et inde est etiam, quod *timor trementes facit*, ut dicit Philosophus in libro de Problem. prob. 9.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod malum quod est objectum timoris, est duplex. Quoddam quod opponitur non solum appetitui animalis, sed etiam contrariatur naturæ, ut est mors. Aliud est malum quod opponitur solum animali appetitui, et hoc est malum quod est objectum verecundiæ. Timor igitur mali quod opponitur appetitui animalis et naturæ, facit contractionem, non solum in appetitu animalis, sed etiam in corpore: sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis, contrahens calorem ad interiora, et propterea pallescunt, quia scilicet spiritus ad inferiora descendunt. Timor autem mali quod opponitur solum appetitui animalis, facit quidem contractionem in appetitu: sed non ex parte corporis, eo quod tale malum non opponatur naturæ. Unde anima in se contracta, et quodammodo restricta vacat motioni spirituum et caloris, diffundendo ipsos per corpus, et sic causat ruborem. Unico igitur verbo dicitur ad argumentum, quod non quilibet timor facit contractionem in corpore, sed solum timor de malo quod opponitur naturæ: vel breviter ad maiorem dicitur, quod causans ruborem faciei, licet non faciat contractionem in corpore, facit tamen contractionem ex parte animæ.

ARTICULUS II.

Utrum timor faciat consiliativos.

Pro negativa. = Videtur quod timor non faciat consiliativos.

1. Quod impedit consilium, non facit consiliativos, sed timor impedit consiliativos. Sed timor impedit consilium. Sed timor impedit consilium. Ergo timor non facit consiliativos.

Maior, quia non est ejusdem consiliativos facere, et consilium impedire.

Minor, quia omnis passio, et præcipue timor, perturbat quietem quæ requiritur ad bonum usum rationis ex qua est consilium.

2. Quod excutit cogitata, et mentem á suo loco removet, non facit consiliativos, sed magis impedit consilium. Sed timor aliquis est *excutiens cogitata, et mentem á suo loco removet*, ut Tullius dicit in 4. Tusculanarum quæstionum. Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

Maior, quia consilium est actus rationis, de futuris cogitantis et deliberantis.

3. Sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus 2. Rethr. cap. 5. dicit quod *timor consiliativos facit.*

Determinatio.

Distinctio. Aliquis potest dici consiliativus dupliciter: uno modo, á voluntate seu sollicitudine consiliandi: alio modo á facultate bene consiliandi.

1.ª Conclusio. Timor facit consiliativos, secundum primum modum, idest facit voluntatem et sollicitudinem consiliandi.

Probatur. Magna in quibus nobisipsis discredimus, faciunt consiliativos: de hujusmodi enim consiliamur, ut Philosophus dicit 3. Ethicorum cap. 3. Sed ea quæ timorem incutiunt, licet sint mala, non tamen sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem. Ergo quæ timorem incutiunt, faciunt consiliativos.

Minor prob. Nam quæ incutiunt timorem, habent quamdam magnitudinem, tum quia apprehenduntur, ut de prope existentia, ut dictum est quæst. 42. art. 2. Tum etiam quia apprehenduntur, ut difficiliter repellenda. Unde homines maxime in timoribus, quærunt consilium.

2.ª Conclusio. Timor nec aliqua alia passio facit facultatem bene consiliandi.

Prob. Quod facit deffectum rectitudinis judicii non facit facultatem bene consiliandi. Sed quælibet passio impedit rectitudinem judicii. Ergo nulla passio facit facultatem bene consiliandi.

Maior, quia ad facultatem bene consiliandi necessaria est rectitudo judicii.

Minor, quia homini affecto secundum aliquam passionem, videtur aliquid majus vel minus, quam sit secundum rei veritatem: sicut amanti videntur ea quæ amat, meliora. Et timenti ea quæ timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis judicii, quælibet passio quantum de se est, impedit facultatem bene consiliandi.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod probat secundam conclusionem, scilicet quod passio non faciat facultatem bene consiliandi. Unde conceditur totum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest. Si autem timor sit parvus, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi, ratione sollicitudinis consequentis. Unde timor fortis aufert non voluntatem, sed facultatem consiliandi. Timor vero moderatus potest etiam facultatem consiliandi juvare, quatenus reddit timentem sollicitum ad consiliandum.

Ad 3. Dicitur quod etiam spes facit consiliativos, quia ut in 2. Rhet. cap. 5. Phil. dicit. *Nullus consiliatur de his de quibus desperat*, sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in 3. Ethicor. c. 3. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes: quia spes est de bono prout possumus ipsum consequi, timor autem de malo, prout vix repelli potest, et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes. In difficilibus autem maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum timor faciat tremorem.

Pro negativa. =Videtur quod timor non faciat tremorem.

1. Quod facit calorem, non est causa tremoris. Sed timor est causa caloris. Ergo timor non facit tremorem.

Maior, quia tremor ex frigore accidit. Unde videmus infrigidatos tremere.

Minor, quia timor causat calorem desiccantem, et propterea timentes sitiunt et præcipue in maximis timoribus.

2. Quod est causa emissionis superfluitatum, non facit tremorem. Sed timor frequenter est causa emissionis superfluitatum. Ergo timor non facit tremorem.

Maior, quia emissio superfluitatum fit ex calore, propter quod medicinæ laxativæ calidæ sunt, qui calor tremori repugnat.

3. Si tremor corporis esset effectus timoris, sequeretur quod timor causaret tremorem in omnibus exterioribus

membris, quod tamen non apparet verum.

Conseq. prob., quia in timore revocatur calor ab exterioribus membris ad interiora. Unde si timor propter hoc tremorem faceret, omnia membra exteriora tremere deberent

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Tullius 4. Tuscul. quæst. dicit, quod *timorem sequitur tremor et pallor, et dentium strepitus.*

Determinatio.

Conclusio. Timor est causa tremoris corporis.

Prob. Quod debilitat virtutem, quæ est in membris corporis, est causa tremoris ipsorum membrorum. Sed timor debilitat virtutem, quæ est in membris corporis. Ergo timor facit tremorem.

Maior, quia tremor causatur ex debilitate virtutis continentis membra.

Minor. Id per quod tollitur calor à membris, debilitat membra. Sed per timorem tollitur calor á membris corporeis. Ergo per timorem debilitantur membra.

Maior hujus, quia calor est instrumentum, quo anima movet membra corporea, quo deficiente non movet.

Minor hujus, quia timor ut dictum est art. 1. fit cum quadam contractione ab exterioribus ad interiora.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod timor est causa caloris et frigoris quidem in membris exterioribus, et in his á quibus contrahit calorem. Per timorem enim contrahitur calor exterior ad interiora, et non ad quælibet interiora, sed versus partes inferiores, scilicet circa nutritivam, et propter ea timor in membris exterioribus, et interioribus á quibus contrahit calorem, causat frigus. In partibus vero interiobus inferioribus causat calorem, et facit alios effectus: facit enim sitim, ex consumptione humidi, quia ibi magnus adunatur calor, qui ab exterioribus fuit contractus: et eadem ratione interdum sequitur solutio ventris, et emissio seminis, quæ accidunt propter contractionem ventris, et testiculorum, ut Phil. probat in lib. Problem. prob. 11.

In forma igitur dicitur ad maiorem, quod id quod causat calorem, non est causa tremoris in his membris in quibus calorem causat, sed in his, á quibus calorem removet, est causa tremoris. Tunc ad minorem dicitur, quod timor est causa caloris in partibus aliquibus interioribus, et propterea est causa sitis; in aliis autem est causa tremoris, ut dictum est.

Ad 2. dicitur ad minorem, quod emissio superfluitatum provenit ex calore abundanti, ab exterioribus ad interiora inferiora contracto per timorem, ut in præcedenti responsione dictum est.

Ad 3. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod timor causat tremorem in omnibus membris, á quibus retrahit calorem, non æqualiter, sed magis in debilioribus partibus, et præcipue in his, quæ cordi sunt magis proximæ. Timor enim non solum contrahit calorem ab exterioribus corporis membris, ad interiora, sed etiam á superioribus partibus interioribus, scilicet á corde ad inferiores partes, ut dictum est. Et propterea timor facit tremorem, primo in corde, deinde in pectore, voce, dentibus, et in genibus, quæ debilia sunt. Unde Isaiæ 35. dicitur: *Confortate manus dissolutas, et genua trementia corroborate.*

ARTICULUS IV.

Utrum timor impediat operationem.

Pro affirmativa.=Videtur quod timor impediat operationem.

1. Quod perturbat rationem, impedit operationem. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est art. 2. Ergo timor impedit operationem.

Maior, quia operatio maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere.

2. Illi qui faciunt aliquid cum timo-

re, de facili deficiunt ab operatione. Ergo timor impedit operatioem.

Antec., quia si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit, non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam.

3. Pigritia impedit operationem. Ergo timor impedit operationem.

Conseq. prob., quia segnities, sive pigritia est species timoris, ut dictum est.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. ad Philip. 2. dicit. *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*: quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Ergo timor non impedit bonam operationem.

Determinatio.

Distinctio. Operatio ominis dupliciter potest impediri. Ex parte principalis agentis; at ex parte causæ instrumentalis.

Declaratur. Operatio namque hominis exterior causatur ab anima, ut á primo movente, et á membris corporeis sicut ab instrumentis. Unde operatio exterior hominis impedibilis est ex parte animæ, scilicet ne operetur, vel ne bene operetur. Et ex parte instrumentorum, scilicet membrorum, removendo ab eis virtutem quæ est in ipsis.

1.ª Conclusio. Timor quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem ex parte causæ instrumentalis, scilicet corporalium membrorum.

Prob. Quod tollit calorem á membris exterioribus, impedit operationem ex parte causæ instrumentalis. Sed timor tollit calorem á membris exterioribus, contrahendo ipsum ad interiora, ut dictum est. Ergo timor quantum est de se, semper impedit membra exteriora ab operatione.

2.ª Conclusio. Timor moderatus, non multum perturbans rationem, confert ad bene operandum ex parte animæ.

Prob. Quia timor causat sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari.

3.ª Conclusio. Si timor in tantum crescat, quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ.

Prob. ex primo argumento pro affirmativa, quia scilicet ratio operationem distinguit. Unde perturbata ratione, impeditur operatio ex parte animæ.

Ad argumenta pro affirmativa.

Ad 1. Jam dictum est et in forma dicitur ad minorem, quod non omnis timor, sed solum immoderatus, perturbat rationem, et ideo hujusmodi timor impedit operationem.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati. Unde eorum timor est immoderatus.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod pigritia est timor de operatione, in quantum est laboriosa, et ideo impedit, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor de aliis rebus juvat operationem, si sit moderatus, in quantum inclinat voluntatem ad operandum ea, per quæ homo effugit id quod timet. Conceditur igitur quod pigritia impediat operationem, quia est timor de ipsa operatione.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 44.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum á scripturis, et Damasc. quod timor facit contractionem A Damasceno quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Hester. 15. *celabat animum nimio timore contractum.* De totali enim contractione, de qua et articuli conclusio, loquitur scriptura, attribuens illam timori, tamquam causæ. In cujus signum in contextu post inquit: quod " Regina ipsa corruit, quod in pallorem color ejus mutatus fuit, quod super ancillulam caput, tamquam non potens illud sustentare, reclinavit, quod reticebat, et quod pene exanimata est. » Quam maxime igitur patet ex scriptura scholasticis theologis intentum, quod scilicet timor contractionem et appetitus animalis, et corporalium spirituum facit. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica etc.

Ex art. 2. habes *primo* : quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito esse á scripturis, et Philosopho insinuatum, quod timor facit consiliativos. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 30. " Contristatus est David valde, etc. Et consuluit David Dominum. » Item per hoc, quod dicitur Josue 9. " Timuimus valde, et providimus animalibus nostris vestro terrore compulsi, et hoc consilium inivimus. » Per hoc enim, quod scripturæ subindicant, quod in tempore periculoso, et consequenter in timore aliquo, quidam positi ad quærendum consilium sive ab hominibus, sive á Deo hinc moti sunt, tamquam scholastice loquentes brevibus dicunt: Timor facit consiliativos. *Secundo* vides: quomodo ex his etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Tullio, quod tremor est effectus timoris, seu, quod in idem redit, quod in timentibus valde proportionaliter, idest plus et minus secundum quantitatem timoris, accidit tremor. A Tullio quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur *Hester* 15. illud, quod in *arg.* 1. *app.* allegatum est. Ubi nota ly *corruit*, ly *pene exanimata est.* Trementes enim maxime et corruunt ex debilitate virtutis motricis, et pene exanimantur ex derelictione cordis, idest ex fuga caloris á corde. Ibi ergo ab effectu tremoris demonstratur causa, idest tremore tamquam in ipso subintellecta. Item per dictum Isa. 35. " Confortate manus dissolutas, et genua tremmentia roborate. » Hoc est: Confortate, et roborate homines ex timore trementes. Hic enim, sicut et nunc supra demonstratur causa ab effectu. Item per ly " pavor tenuit me, et tremor, et omnia ossa mea perterrita sunt, » Job 4. Item per hoc, quod de Agag timente mortem á Samuele sibi infligendam dicitur 1. Reg. 15. " Oblatus est ei Agag pinguissimus tremens. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito insinuatum esse á scripturis, quod timor non impedit operationem. Ut *Philippensium* 2. secundum quod adducitur cum discursu *in arg. cont.* Ubi nota, quod Apostolus loquitur de timore tali, qualis explicatur in *prima* parte conlusionis *secundæ*: non autem in *secunda* parte ejusdem, ut dixit tex. corporis in fin. Nota quoque ibidem, quod loquitur non de timore operandi, qui vocatur in tex ad *tertium* timor de operatione ; sed de timore aliarum rerum, qui dicitur in eodem tex. timor de aliis rebus. Pro cujus meliori captu audi Concilium Tridentinum sess. 6. c. 13. " Qui se existimant stare, videant, ne cadant : et cum timore, et tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus, in oblationibus, in jejuniis, et castitate. Formidare enim debent scientes, quod in spem gloriæ, et nondum in gloriam positi sunt de pugna, quæ superest cum carne, cum mundo, cum diabolo. In qua victores esse non possunt; nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti: Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus Si enim

secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. *Et ibid. cap.* 9. Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, de sacramentorum virtute, et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum, suamque propriam infirmitatem, et indispositionem respicit, de sua gratia formidare, et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subeesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. » Quæ dicta sint ad declarandum, et quid importare intendat Apostolus in textu adductus per ly *cum timore*, per ly *cum tremore*: et quibus viis, atque mediis salutem nostram nos operari velit. Item idipsum, quod in principio insinuatum est Eccl. 7. *Qui timet Deum, nihil negligit.* Hoc est: Timor Dei adjuvat bonas operationes, repellendo ab operante illas omnem negligentiam: Ubi nota, quod in ly *timor Dei* includitur etiam timor servilis. Nam iste timor, quo scilicet timentur pœnæ, gehenna, etc. si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniæ, et donum Dei est, et disponit ad gratiam; et hoc timore, inquit Concilium *Tridentinum* sess. 14. cap. 4. " utiliter concussi Ninivitæ, ad Jonæ prædicationem plenam terroribus pœnitentiam egerunt, misericordiamque á Domino impetrarunt. » Hæc ex ipso Concilio ibi. De timore multiplici, ut circa prædicta tam in textu, quam in ejus expositione, melius instruaris; ac sine errore omnia intelligas: vide 2. 2. *quæst.* 19. *ar.* 2. 3. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA QUINTA,

DE AUDACIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de audacia: et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum audacia sit contraria timori.

Secundo, quomodo audacia se habeat ad spem.

Tertio, de causa audaciæ.

Quarto, de effectu ipsius.

ARTICULUS I.

Utrum audacia sit cotraria timori.

Pro negativa.=Videtur quod audacia non contrarietur timori.

1. Vitium non contrariatur passioni sed virtuti. Sed *audacia est vitium* ut Augustinus dicit, libro 83. Qq. 31. et timor est passio, ut dictum est. Ergo audacia non contrariatur timori.

Maior. Quia vitium virtuti contrariatur.

2. Timori contrariatur spes. Ergo timori non contrariatur audacia.

Conseq. prob., quia uni unum est contrarium.

3. Illa passio quæ excluditur per timorem, est timori contraria. Sed securitas est, quæ excluditur per timorem, ut Aug. dicit 2. Confess. cap. 6. Ergo securitas et non audacia contrariatur timori.

Maior, quia unaquæque passio excludit passionem oppositam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 2. Rhet. cap. 5. dicit quod *audacia est timori contraria.*

Determinatio.

Conclusio. Audacia est timori contraria.

Prob. Passio quæ á timore maxime distat, est timori contraria. Sed audacia maxime distat á timore. Ergo audacia est timori contraria.

Maior, quia de ratione contrariorum est, ut maxime á se distent, ut dicitur 10. Metaph. tex. 13.

Minor prob., quia timor refugit nocumentum futurum, propter ejus victoriam, super ipsum timentem. Audacia vero aggreditur periculum imminens propter victoriam sui, super ipsum periculum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod audacia et nomina aliarum passionum dupliciter accipi possunt. Uno modo secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum, et sic sunt nomina passionum. Alio modo secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis, et sic sunt nomina vitiorum, et hoc modo loquitur Augustinus de audacia, sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad 2. Neg. conseq. Ad probationem dicitur quod uni, secundum idem, non sunt plura contraria: sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari. Et sic dictum est supra quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem. Unam secundum operationem boni et mali: et sic timor contrariatur spei. Aliam secundum operationem accessus et recessus: et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem. Ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori, sicut privatio; audacia autem sicut contrarium. Et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II.

Utrum audacia consequatur spem.

Pro negativa.=Videtur quod audacia non consequatur spem.

1. Ea, quorum unum consequitur aliud, sunt unius ordinis. Sed spes et audacia non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

Minor. Passiones quarum objecta sunt diversa non sunt unius ordinis. Sed objecta spei, et audaciæ sunt diversa. Ergo audacia et spes non sunt unius ordinis.

Minor hujus, quia audacia est malorum terribilium, et spes respicit bonum, ut dictum est quæst. 40. art. 1.

2. Timor non sequitur desperationem, immo desperatio timorem excludit, ut dicitur. 2. Rhet. cap. 5. Ergo audacia non consequitur spem.

Conseq. prob. quia sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio contrariatur spei. Igitur sic debet se habere audacia ad spem, sicut se habet timor ad desperationem.

3. Quod est idem spei, non consequitur spem. Sed audacia est idem spei. Ergo audacia non consequitur spem.

Minor, passiones quarum objectum est idem, sunt idem. Sed objectum spei et audaciæ est idem. Ergo spes et audacia sunt idem.

Minor hujus, quia audacia intendit quoddam bonum arduum, scilicet victoriam, ad quod etiam tendit spes.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 3. Eth. c. 8. dicit quod *illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces.* Ergo videtur quod audacia consequatur spem.

Determinatio.

Conclusio. Audacia consequiturspem, et desperatio timorem.

Prob. Prosecutio mali consequitur prosecutionem boni, et fuga boni consequitur fugam mali. Sed audacia importat prosecutionem mali, spes vero prosecutionem boni. Timor importat fugam mali, desperatio vero fugam boni. Ergo audacia consequitur, et est posterior spe et desperatio consequitur eodem modo timorem.

Maior manifestatur. Pro quo est sciendum quod omnis motus appetitivæ potentiæ, ad quam pertinent omnes passiones, reducitur ad prosecutionem et fugam. Sed utrumque horum distinguitur in per se, et per accidens, et sic fiunt quatuor generales motus appetitus, scilicet prosecutio per se, prosecutio per accidens; fuga per se et fuga per accidens. Prosecutio per se est boni; prosecutio per accidens est mali, scilicet propter aliquod bonum adjunctum. Fuga per se est mali; fuga per accidens est boni, quatenus scilicet habet aliquod malum adjunctum.

Hi quatuor motus ita ordinantur ad invicem, quod ille qui est per accidens, est post suum per se; et ratio est quia quod est per accidens, est posterius eo quod est per se: et quia prosecutio mali est per accidens, erit post prosecutionem boni. Et iterum quia fuga boni est per accidens, erit post fugam mali quæ est per se, et sic patet maior.

Minor vero prob., quia hi quatuor motus pertinent ad quatuor passiones, scilicet prosecutio boni ad spem, prosecutio mali ad audaciam: fuga mali ad timorem, et fuga boni ad desperationem; et sic audacia sequitur spem et desperatio timorem.

Et confirmatur conclusio. Quia ex hoc quod aliquis sperat superare terribile imminens, audacter prosequitur ipsum: et sic audacia est post spem; et iterum ideo aliquis desperat, quia timet difficultatem, quæ est circa bonum sperandum: et sic desperatio timorem sequitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur ad maiorem, quod ad hoc ut passiones non sint ordinatæ ad invicem, non sufficit ut objecta sint diversa, sed requiritur cum hoc, ut non habeant ordinem ad invicem. Licet igitur objecta spei et audaciæ sint diversa, tamen quia habent ordinem ad invicem; (malum enim quod est objectum audaciæ, habet ordinem ad bonum, quod est objectum spei;) ideo et ipsæ passiones sunt ordinatæ ad invicem, ut dictum est.

Ad 2. Neg. conseq. Et ratio est quia licet bonum sit prius quam malum, tamen fuga mali prior est quam fuga boni: quia fuga boni est per accidens, et fuga mali est per se; unde quia timor importat fugam mali, et desperatio fugam boni, ideo desperatio sequitur timorem. Unde ad probationem consequentiæ dicitur verum esse, quod sicut spei opponitur desperatio, ita timori audacia: tamen quia spes est prosecutio per se, præcedit prosecutionem per accidens, quæ pertinet ad audaciam. Desperatio vero non est fuga per se, sed per accidens: est enim fuga boni. Timor vero est fuga per se, scilicet mali, et ideo desperatio sequitur timorem et non é contra. Verum tamen est quod spem non semper sequitur audacia, nec desperatio timorem, sed solum ex spe intensa sequitur audacia, et ex timore intenso sequitur desperatio.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem etiam negatur minor. Ad cujus probationem dicitur, quod audacia, licet sit circa malum cui conjunctum est bonum victoriæ, secundum æstimationem audaciæ, tamen respicit malum: bonum vero adjunctum respicit spes, et similiter desperatio respicit bonum directe quod refugit, malum vero adjunctum respicit timor. Unde proprie loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus: sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus: et propter hoc etiam audacia principalis passio esse potest.

ARTICULUS III.

Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ.

Pro affirmativa.=Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciæ.

1. Quod causatur ex ebrietate, causatur ex defectu. Sed audacia causatur

ex ebrietate. Ergo audacia causatur ex aliquo defectu.

Maior, quia ebrietas est defectus, qui ex vino sequitur.

Minor: quia *amatores vini sunt fortes et audaces*, ut Phil. dicit lib. de Problem. probl. 4.

2. Quod causatur ex inexperientia, causatur ex defectu. Sed audacia provenit ex inexperientia. Ergo audacia provenit ex defectu.

Minor, quia Phil. dicit 2. Rhet. c. 5. quod inexperti periculorum sunt audaces.

Conseq. prob., quia inexperientia est defectus quidam.

3. Injusta pati est defectus quidam. Sed audacia provenit ex hoc quod est injusta pati. Ergo audacia provenit ex defectu aliquo.

Minor. Quia Phil. dicit 3. Ethic. c. 8. quod injusta passi audaciores esse solent, sicut etiam bestiæ cum percutiuntur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod provenit ex spe salutarium, et ex remotione terribilium, non causatur ex defectu. Sed audacia provenit ex spe salutarium, et ex remotione terribilium. Ergo audacia non causatur ex defectu.

Maior prob., quia id quod ad defectum pertinet, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem.

Minor prob., quia Phil. dicit 2. Rhet. c. 5. quod *causa audaciæ est, cum in phantasia spes fuerit salutarium, ut prope existentium; timendorum autem, aut non entium, aut longe entium.*

Determinatio.

Conclusio. Nullus defectus est causa per se audaciæ, sed solum per accidens.

Prob. prima pars. Ea sunt causa audaciæ, qua nata sunt causare spem, vel excludere timorem. Sed nullus defectus est per se natus causare spem, vel excludere timorem. Ergo nullus defectus per se potest esse causa audaciæ.

Maior prob., qui audacia consequitur spem, et contrariatur timori, ut dictum est art. præced. Unde quæcumque nata sunt augere spem, vel excludere timorem, causant audaciam.

Minor prob. Ostendendo quod ea quæ causant spem, et excludunt timorem, non sunt defectus, sed potius habent excellentiam alicujus boni.

Pro quo est præmitendum, quod cum timor, spes, audacia et alia hujusmodi sint passiones quædam, consistunt in duobus, ut dictum est superius, scilicet in motu appetitus, et in transmutatione corporali. Unde spes potest augeri et timor excludi, tum ex parte appetitivi motus, tum ex parte transmutationis corporalis; ex parte quidem appetitivi motus, qui apprehensionem sequitur, provocatur spes per ea quæ faciunt nos æstimare, quod possibile sit adipisci victoriam vel secundum propriam potentiam, sicut sunt fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia hujusmodi. Sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxiliantium et præcipue si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui bene se habent ad divina, audaciores sunt, ut Phil. dicit 2. Rhet. cap. 5. Hæc igitur sunt, per quæ provocatur spes ex parte appetitivi motus.

Timor autem ex parte motus appetitus tollitur, per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere. Illis enim videntur maxime pericula imminere qui aliis nocuerunt.

Ex parte autem transmutationis corporalis augetur spes et fugatur timor, ex calore et ex his, quæ faciunt calorem circa cor, ut sanguinis multitudo, vinum et hujusmodi, quæ calorem causant, per

quem expellitur timor, et causatur spes. Unde Phil. dicit in lib. 3. de part. anim. cap. 4. quod *illi, qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces, et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida*, quia calor naturalis, non tantum potest calefacere magnum cor sicut parvum, sicut nec ignis potest tantum calefacere magnam, sicut parvam domum. Et in lib. de Problem. ser. 27. prob. 4. dicit, quod *habentes magnum pulmonem sanguineum, sunt audaciores propter calorem cordis exinde consequentem*. Et ibidem dicit quod *vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini*, et sup. q. 40. art. 6. dictum est, quod ebrietas facit ad bonitatem spei.

Hæc autem quæ augent spem, et excutiunt timorem, tum ex parte appetitus, tum ex parte corporis, patet non esse defectus, sed potius habere rationem excellentis perfectionis, ut patet discurrendo per singula enumerata; et sic non defectus, sed ea quæ perfectionem important, sunt causa audaciæ.

Altera conclusionis pars, scilicet quod defectus possit esse causa per accidens audaciæ patebit ex responsionibus ad argumenta, et præcipue ad 2. et 3.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod ebrietas causat audaciam, non in quantum est defectus, sed in quantum facit cordis dilatationem: et in quantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod illi, qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, in quantum scilicet propter inexperientiam, neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum, et ita per substractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod sicut Philos. dicit 2. Rhet. cap. 5. *Injustum passi redduntur audaciores, quia æstimant quod Deus injustum passis auxilium ferat*, et sic patet quod nullus defectus causat audaciam, nisi per accidens, in quantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam, vel veram vel æstimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte sui.

ARTICULUS IV.

Utrum audaces sint promptiores in principio, quam in fine in ipsis periculis.

Pro negativa.=Videtur quod audaces non sint promptiores in principio, quam in fine in ipsis periculis.

1. Qui in principio tremunt, non sunt audaciores. Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Phil. dicit lib. de Problem. sect. 27. prob. 3. Ergo audaces non sunt promptiores in principio, quam in ipsis periculis existentes.

Maior, quia tremor ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet.

2. Crescente objecto audaciæ, crescit promptitudo audacium. Sed in ipsis periculis crescit objectum audaciæ. Ergo in ipsis periculis audaces sunt promptiores.

Maior prob., quia per augmentum objecti augetur passio; sicut si bonum est amabile, magis bonum est magis amabile, ita si arduum facit promptum, magis arduum faciet promptiorem.

Minor prob., quia periculum est magis arduum, et difficile, quando est præsens.

3. Quando provocatur ira, crescit audacia, et promptitudo audacis. Sed in ipsis periculis provocatur ira. Ergo in ipsis periculis crescit audaciat, et promptitudo.

Maior, quia ira causa audaciam. Dicit enim Phil. 2. Rhet. cap. 5. quod *ira est ausivum*.

Minor, quia ex vulneribus inflictis, quod accidit in ipsis periculis provocatur ira.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosop. 3. Ethic cap. 7. dicit quod *audaces prævolantes sunt, et volantes ante pericula, in ipsis autem discedunt.*

Determinatio.

Conclusio. Audaces sunt promptiores in principio, quam in fine, dum sunt in ipsis periculis.

Prob. dupliciter. Primo: qui primo æstimant in aliqua actione periculosa modicam difficultatem, et in ipsa actione maiorem experiuntur, quam æstimaverant, sunt prompti in principio, sed in fine deficiunt. Sed audaces primo æstimant minorem difficultatem in periculosa actione, in ipsa vero existentes maiorem experiuntur, quam æstimaverint. Ergo in principio sunt promptiores et in fine deficiunt.

Maior. Quia quando non cognoscuntur omnia pericula, quæ faciunt difficultatem in aliquo negotio, vel si quæ cognoscuntur, modica æstimantur, insurgit motus audaciæ: quando vero experiuntur maiora, deficit.

Minor vero prob. Audacia sequitur apprehensionem sensitivam. Ergo audaces non cognoscunt in principio omnia pericula, quæ faciunt difficultatem in periculosa actione.

Antecedens, quia audacia est motus appetitus sensitivi, qui semper sequitur apprehensionem sensus.

Conseq. Quia virtus sensitiva apprehensiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum, quæ circumstant rem, sed subitum habet judicium.

Prob. secundo conclusio ex differentia quæ est inter fortes et audaces; fortes enim sunt remissiores in principio, in ipsis vero periculis magis persistunt; et hoc duplici ratione, in quibus differunt ab audacibus.

Prima est. Qui æstimant maiora pericula in principio, quam experiantur in ipsis periculis existentes, in principio remisse, et in fine intense operantur. Sed fortes in principio æstimant maiora pericula, quam postea experiantur in ipsis periculis existentes. Ergo fortes in principio sunt remissi, in fine vero intensius operantur.

Maior. Quia magnitudo periculorum in principio æstimata facit ut sint remissi, parvitas vero ipsorum dum experiuntur, auget vires et facit ut fortiter operentur.

Minor. Quia fortes operantur judicio rationis, quæ est discursiva omnium, quæ afferunt difficultatem in negotio, et cum debita deliberatione aggrediuntur; et ideo minora inveniunt pericula, quam æstimaverant.

Secunda ratio est. Quia fortes propter bonum virtutis aggrediuntur pericula, cujus boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem pericula aggrediuntur propter solam æstimationem facientem spem et excludentem timorem, ut dictum est art. præced.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad probationem dicitur, quod non semper tremor ex timore causatur, sed potest ex alia causa provenire. Pro quo est sciendum, quod tremor provenit ex revocatione, sanguinis ad interiora ab exterioribus, quæ revocatio vel fit ad cor, et tunc causatur tremor quidem in exterioribus membris, qui tremor stat cum audacia: est enim in exterioribus membris, quia calor ad cor revocatur ex qua revocatione caloris cor dilatatur, et insurgit audaciæ motus: quandoque revocatur calor ab exterioribus non ad cor, sed ad inferiora, et tunc est tremor, qui est timoris effectus, et excludit audaciam. Tunc ad minorem dicitur, quod audaces in principio tremunt ratione dicta, et non ex timore.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. negatur subsumptum universaliter. Est quidem verum in passionibus, quarum objectum est bonum, ut de amore dicitur, qui crescit crescente bono amabili. Sed de passione, cujus objectum est malum, hoc non est verum; quia cum malum fundetur in aliquo bono, poterit in tantum crescere malitia in objecto, ut deficiat esse objectum: quia igitur objectum audaciæ est compositum ex bono et malo, et motus

audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum, ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audaciæ sed diminuetur. Si tamen in ipsis periculis maneat motus audaciæ, quanto maius est periculum, tanto maior audacia reputatur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod ex læsione non semper causatur ira, sed solum quando est aliqua spes vindictæ, ut dicetur, et ideo si fuerit periculum, quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira: sed si sequatur ira, verum est quod audacia augebitur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 45.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Philosopho, quod audacia est contraria timori. A Phil. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Jo. 1. " Joseph ab Arimathæa erat discipulus Jesu occultus propter metum Judæorum. » Et Mar. 15. " Audacter introivit ad Pilatum, et petiit corpus Jesu. » Ecce, quod contra metum, quo Joseph ante Christi mortem premebatur, refugiendo cognosci pro discipulo ipsius, ne á Judæis nocumentum pateretur, ponitur audacia ejusdem Joseph, qua post Christi mortem (en granum frumenti mortificatum affert fructum, *Joan.* 12.) manifestat semetipsum pro discipulo ejus, timore Judæorum, tamquam suo contrario, procul expulso. Item per hoc, quod dicitur 1. Mach. 4. " Videns Lysias suorum fugam, et Judæorum audaciam.» Contra fugam enim, idest contra timorem, ponit audaciam. Ac si scholastica lingua utentes utrobique scripturæ dicant: Timori audacia contrariatur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum, quod audacia consequitur spem. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Judicum 20. " Filii Benjamin audacter eruperunt de Civitate. » etc. Scis, quare isti de tribu Benjamin ad exeundum audacter in hostes moti sint? Quia sperabant victoriam reportare de illis: quemadmodum bis jam antea reportaverunt, ut patet ex contextu. A spe igitur tali nata est audacia talis, tamquam effectus ejus. Item per hoc, quod dicitur Gen. 45. " Osculatus est Joseph omnes fratres suos, et ploravit super singulos. Post quæ ausi sunt loqui ad eum. » Patet enim ibi per contextum in principio capituli, quod fratres illi nimio timore perterriti respondere non poterant ipsi Joseph, vocem namque aufert timor, *quæst. 44. art.* 1. ex quo datur intelligi ad litteram, quod iidem, visis osculis, et ploratu ipsius Joseph erga semetipsos, abjecto timore, paulatim conceperunt spem de illo, qua concepta, ausi sunt loqui ad Joseph. Per præmissa igitur scriptura, si ore scholastico loquatur, dicit; ad spem, tamquam ad suam causam, consequitur audacia. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, et confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum á scripturis, et Phil. fuisse, quod defectus non est causa audaciæ. A Phil. quidem ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 17. " Videntes autem Philisthiim, quod mortuus esset fortissimus eorum, fugerunt. » Ac si manifestius dicat: Videntes Philisthiim suum defectum, quod scilicet fortissimus eorum defecisset, perdiderunt audaciam, quam prius, ut patet per contextum capituli á principio habebant, et in tantum eam perdiderunt, ut induerent ignaviam, cujus testis est fuga. A fortiori ergo monstratur hic, quod ex defectu non causatur audacia. Item per hoc,

quod dicitur 1. Machab. 9. " Multi subtraxerunt se de castris: et vidit Judas, quod destruxit exercitus suus, et confractus est corde, et dissolutus est. » Patet enim hic, quod etiam vir fortissimus Judas Machabæus ex defectu suorum militum, idest ex eo, quod recedentes exercitum et numero et viribus minoraverunt, amsit solitam audaciam. Nam ly *confractus est corde, et dissolutus est,* tabefactionem audaciæ grandem significat. Per hoc itaque, quod scripturæ narrant, ex morte, vel paucitate militum oriri fugam aliquam virium sive interiorem, sive exteriorem, scholasticis Theologis aperte á simili universaliter concludendum relinquunt, quod defectus nullus est causa audaciæ imo sui oppositi. *Secundo* vides: quomodo ex iis etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod audaces sunt promptiores in principio, et in ipsis periculis á tanta promptitudine deficiunt. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Judicum 9. narratur, quod Gaal filius Obed in principio absente Abimelech, audaciter clamabat. " Quis est iste Abimelech? Cur ergo serviemus ei? Utinam daret aliquis populum istum sub manu mea, ut auferrem de medio Abimelech.» Infra vero narratur, quod iste idem Gaal in ipsis periculis positus, idest præsente Abimelech, et pugnante contra se fugit. Quem fugientem Abimelech et persecutus est, et in urbem compulit. Item per hoc, quod de audacibus Israelitis quibusdam dicitur *Num.* 14. quod dixerunt, se esse paratos ascendere ad locum, de quo Dominus locutus est, in tantumque crevit eorum audacia ante congressum belli, ut etiam renuente Moyse, voluerint ascendere in verticem montis ad aggrediendum pericula pugnæ contra Amalech, et Chananæum. Hi tamen Israelitæ in periculis positi defecerunt, tergaque vertentes fugerunt, " quos Chananæus (inquit scriptura) et Amalecites, qui habitabant in monte, persecutus est usque Horma, percutiens eos, atque concidens. » Ex præmissis enim relinquere intendit scriptura Theologis scholasticis concludendum, quod audaces, quamvis sunt in principio animosi, sed in periculis non sunt persistentes. *Secundo* vides: quomodo ex iis, atque etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA SEXTA,

DE IRA SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ira: et primo de ira secundum sè; secundo de causa factiva iræ, et remedio ejus; tertio de effectu ejus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum ira sit passio specialis.
Secundo, utrum objectum iræ sit bonum, an malum.
Tertio, utrum ira sit in concupiscibili.
Quarto, utrum ira sit cum ratione.
Quinto, utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.
Sexto, utrum ira sit gravior quam odium.
Septimo, utrum ira solum sit ad illos ad quos est justitia.
Octavo de speciebus iræ.

ARTICULUS I.

Utrum ira sit specialis passio.

Pro negativa. = Videtur quod ira non sit passio specialis.

1. Illud á quo denominatur potentia irascibilis, non est specialis passio. Sed ab ira denominatur passio irascibilis. Ergo ira non est specialis passio.

Maior, quia hujus potentiæ non est tantum una passio, sed multæ, ut dictum est.

2. Cuilibet passioni speciali est aliquod contrarium, ut patet inducenti per singulas. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut dictum est qu. 23. ar. 3. Ergo ira non est specialis passio.

3. Quæ includit multas passiones, non est specialis passio. Sed ira includit mul-

tas passiones. Ergo ira non est specialis passio.

Maior, quia una passio specialis non includit aliam.

Minor, quia ira est cum tristitia, cum spe, cum delectatione, ut patet per Phil. 2. Rhet. cap. 2.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damasc. lib. 2. c. 16. et Tullius 4. Tuscul. qu. ponunt iram specialem passionem.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid dicitur generale tripliciter. Uno modo per prædicationem: sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo per causalitatem: sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus. Et est convenientia inter hos duos generalitatis modos: quia sicut genus continet multas differentias potestate, secundum similitudinem materiæ; ita causa agens continet multos effectus, secundum virtutem activam. Tertio dicitur generale illud, quod producitur ex concursu plurium causarum. Sicut enim causa dicitur generalis, quæ virtute continet plures effectus; ita effectus, qui producitur ex pluribus causis, dicitur generalis, quia effectus continet actu quodammodo suas causas.

Generale igitur tripliciter dicitur. Secundum prædicationem, sicut genus. Secundum causalitatem, ut sol. Et universaliter quod causat plures effectus secundum speciem, et secundum continentiam actualem, ut effectus, qui ex concursu plurium causarum producitur.

1.ª Conclusio. Ira non est passio generalis secundum prædicationem sicut genus.

Prob. Passio, quæ condividitur aliis passionibus, non est generalis. Sed ira condividitur aliis passionibus, ut dictum est. Ergo ita non est passio generalis.

2.ª Conclusio. Ira non est passio generalis, secundum causalitatatem: sed potius amor sic potest dici generalis passio.

Prob. prima pars, quia ira non est causa aliarum passionum, ut dictum est.

Prob. secunda pars. Quia amor est radix omnium passionum, ut ex August. dictum est supra quæst. 25. art. 2.

3.ª Conclusio. Ira potest dici passio generalis, sicut effectus ex concursu plurium causarum procedens.

Prob. Quod causatur ex concursu multarum passionum, potest dici generalis passio. Sed ira ex concursu plurium passionum causatur. Ergo ira secundum hunc modum generalis passio dici potest.

Minor prob. Non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium, et spes ulciscendi, ut Phil. dicit 2. Rhet. cap. 2. Unde si persona quæ nocumentum infert sit multum excellens, de qua non possit vindicari, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicen. dicit in libro de anima.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiæ sit ira (tunc enim ira non esset specialis passio, sed generalis ad omnes passiones irascibilis,) sed quia ad iram terminantur, idest finiuntur omnes motus hujus potentiæ, et inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod non est vera de passione includente in se contraria, qualis est ira: causatur enim ira ex contrariis passionibus. Ira enim includit spem, quæ est boni, et tristitiam, quæ est mali. Et ideo ira non habet contrarium extra se, sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum ex quibus componuntur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod ira includit mul-

tas passiones, non sicut genus species, et ideo non est passio generalis primo modo; nec sicut causa plures speciales effectus, propter quod nec est generalis secundo modo; sed secundum continentiam, qua effectus continet plures causas, et sic est generalis, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum objectum iræ sit bonum, vel malum.

Quod sit malum.

Videtur quod objectum iræ sit malum.

1. Omne impedimentum habet rationem mali. Sed objectum iræ est impedimentum concupiscentiæ. Ergo iræ objectum est malum.

Minor, quia dicit Greg. Nys. lib. 4. c. 13. quod *ira est quasi armigera concupiscentiæ*, in quantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit.

2. Odium respicit malum tamquam objectum, ut dictum est qu. 29. art. 1. Ergo etiam ira.

Conseq. prob., quia ira et odium conveniunt in effectu: utriusque enim est inferre nocumentum alteri.

3. Objectum tristitiæ est malum. Ergo et iræ.

Conseq. qui *ira causatur ex tristitia*, ut dicitur 7. Ethic. cap. 6.

Quod sit bonum.

1. Appetitus vindictæ est quoddam bonum. Sed objectum iræ est appetitus vindictæ, ut Aug. dicit 2. Confess. cap. 6. Ergo objetum iræ est bonum.

Maior, quia vindicta ad justitiam pertinet.

2. Objectum spei, et delectationis est bonum. Ergo etiam objectum iræ est bonum.

Conseq., quia ira est cum spe, et causat delectationem, ut Phil. dicit 2. Rhet. cap. 4.

Determinatio.

Conclusio. Motus iræ tendit simul in duo, quorum unum semper habet rationem mali, et alterum rationem boni.

Prob. Et primo quoad primam partem, scilicet quod motus iræ simul tendat in duo objecta.

Motus sequens actum alicujus potentiæ apprehensivæ, apprehendentis per modum complexi, tendit simul in duo objecta. Sed motus iræ sequitur actum potentiæ apprehensivæ apprehendentis per modum complexi. Ergo motus iræ tendit simul in duo objecta.

Manifestatur maior. Pro quo est sciendum quod motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ, ut superius pluries dictum est. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit. Uno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo. Alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus, album inesse homini. Unde utroque modo appetitus potest tendere in apprehensum, sive bonum, sive malum.

Quando enim appetitus simpliciter sequitur, vel inhæret bono, vel refugit malum, sequitur apprehensionem per modum simplicis, et tales sunt motus desiderii, spei, delectationis, tristitiæ et aliarum hujusmodi passionum. Quando vero appetitus fertur in hoc, quod aliquod bonum, vel malum insit, vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc tunc sequitur apprehensionem per modum complexi, sicut patet in amore et odio. Amamus enim aliquem, in quantum volumus ei in esse aliquod bonum: odimus autem aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod malum. Unde patet quod motus appetitus, qui sequitur apprehensionem per modum complexi, tendit simul in duo quasi objecta.

Minor, quia motus iræ sequitur apprehensionem vindictæ, quæ significat duo, scilicet vindictam et illum, de quo appetit se vindicare: est enim ira appetitus se vindicandi.

Altera conclusionis pars, scilicet quod semper unum ex duobus, ad quæ tendit

ira, habeat rationem mali, et alterum habeat rationem boni, ostenditur dupliciter.

Primo, quia in vindictam motus iræ tendit sub ratione boni, hoc enim appetit, et sperat sicut bonum, unde et de ipsa delectatur. In illum vero de quo quærit sumere vindictam, tendit sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali, et sic motus iræ tendit semper in unum sub ratione boni, et in alterum sub ratione mali.

Secundo prob. ex differentia, quæ est inter amorem, et odium ex una parte, et iram ex altera. Sciendum enim quod licet amor et odium ex una parte, et ira ex altera conveniant in hoc, quod tum illa, tum ista sequuntur actum virtutis apprehensivæ per modum complexi, ut dictum est, tamen differunt in duobus. Primo quia amor et odium, licet possint respicere duo objecta, non tamen semper duo objecta, sed aliquando solum unum respiciunt: sicut cum dicitur aliquem amare vinum vel odire. Ira vero semper respicit duo objecta, ut manifestatum est, scilicet vindictam, et eum de quo vindictam appetit sumere. Et ex hac differentia confirmatur prima conclusionis pars. Altera differentia est quia quando amor respicit duo objecta, utrumque horum habet rationem boni: qui enim vult aliquod bonum alicui, puta amico, talis amor habet pro objecto amicum et bonum, quod amico vult, quorum utrumque habet rationem boni et convenientis. Similiter etiam odium quando ad duo tendit, utrumque habet rationem mali; vult enim odiens malum alicui, quem æstimat sibi contrarium. Odium enim respicit inimicum sub ratione mali, et malum, quod vult inimico quod etiam habet rationem mali. Sed ira respicit unum objectum, secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem, nocivum, de quo vult vindicari, et ideo ira est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Ad argumenta quod sit malum.

Ad 1. Dicitur quod objectum iræ non solum est impedimentum, sed etiam est vindicta, in quam tendit, ut est sibi bonum.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod quamvis ira et odium in aliquo conveniant, tamen in hoc differunt, ut dictum est in corpore articuli, quia objecta odii semper sunt mala, objecta vero iræ semper unum est bonum et aliud malum.

Ad 3. Negatur conseq. Ad probationem dicitur quod licet ira ex tristitia causetur, tamen respectu objecti differunt. Objectum enim tristitiæ est solum unum, utpote sequens apprehensionem per modum simplicis. Objectum vero iræ est duplex, ut dictum est.

Ad argumenta quod sit bonum.

Ad 1. Dicitur ad maiorem quod objectum iræ non solum est appetitus vindictæ, quæ habet rationem boni, sed etiam ille de quo vult vindicari, in quem tendit ira, tamquam in malum.

Ad 2. Conceditur totum, scilicet quod objectum iræ sit bonum, non tamen est solum bonum, sed etiam malum, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum ira sit in concupiscibili.

Pro affirmativa.=Videtur quod ira sit in concupiscibile.

1. Libido est in concupiscibili. Sed *ira est libido quedam*, ut Tul. dicit 4. Tuscul. quæst. Ergo ira est in concupiscibili.

2. Odium est in concupiscibili, sicut et amor. Sed ira est odium quoddam. Ergo ira est in concupiscibili.

Minor prob. quia Aug. in regula dicit quod *ira crescit in odium*, et Tullius dicit 4. Tusc. quæstio. Quod *odium est ira inveterata*.

3. Quod componitur ex tristitia et desiderio, est in concupiscibili. Sed *ira*

componitur ex tristitia et desiderio, ut Greg. lib. 4. cap. 14. et Damasc. lib. 2. c. 16. dicunt. Ergo ira est in concupiscibili.

Maior, quia tristitia et desiderium sunt in concupiscibili.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Passio denominans irascibilem, est in irascibili. Sed ira est passio denominans potentiam irascibilem. Ergo ira est in potentia irascibili.

Determinatio.

CONCLUSIO. Ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Prob. Passio quæ habet pro objecto bonum non absolute, sed arduum, non est in concupiscibili, sed in irascibili. Sed ira est passio, cujus objectum est bonum non absolute, sed bonum cum arduitate. Ergo ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Maior, quia ut dictum est, quæstione 23. articulo 1. Passiones irascibilis in hoc differunt á passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum, et malum absolute. Objecta autem passionum irascibilis sunt bonum, et malum cum quadam elevatione et arduitate.

Minor, quia art. præced. dictum est, quod ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quærit, et circa utrumque ira requirit quamdam arduitatem: non enim insurgit motus iræ, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente. Quæcumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna æstimamus, propter quæ irasci oporteat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod Tullius libidinem nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habita discretione ardui vel non ardui: et secundum hoc ponit iram sub libidine, in quantum est appetitus vindictæ, sic autem libido communis est ad irascibilem, et concupiscibilem.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem respondetur, quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio, quæ, prius fuit ira postmodum fiat odium per quamdam inveterationem, sed per quamdam causalitatem: ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

ARTICULUS IV.

Utrum ira sit cum ratione.

Pro negativa.=Videtur quod ira non sit cum ratione.

1. Quod est in appetitu sensitivo, non est cum ratione. Sed ira est in appetitu sensitivo. Ergo ira non est cum ratione.

Maior, quia appetitus sensitivus non sequitur apprehensionem rationis, sed sensitivæ partis.

Minor, quia ira est passio quædam.

2. Ira in animalibus brutis invenitur. Ergo ira non est cum ratione.

Conseq. quia animalia bruta carent ratione.

3. Ira est cum ebrietate. Ergo ira non est cum ratione.

Antec. quia ebrietas adjuvat ad iram.

Conseq. quia ebrietas ligat rationem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ira consequitur aliqualiter rationem, ut dicitur 7. Ethic. cap. 6.

Determinatio.

CONCLUSIO. Ira est quodammodo cum ratione.

Prob. Conferre, et syllogizare est rationis. Sed ira importat quamdam collationem. Ergo ira est cum ratione.

Minor quia est appetitus vindictæ, quæ collationem importat pœnæ infli-

gendæ ad nocumentum sibi illatum, ut dicitur 7. Ethicor. cap. 6. quod *syllogizans conferendo, quoniam oportet totaliter oppugnare, irascitur statim.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo, cum ratione præcipiente: et sic voluntas est cum ratione; unde, et dicitur appetitus rationalis. Alio modo, cum ratione denunciante: et sic ira est cum ratione. Dicit enim Phil. lib. de problem. sect. 28. probl. 3. quod *ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione, sed ut manifestante injuriam*: appetitus enim sensitivus immediate ratione non obedit, sed mediante voluntate.

Ad 2. Negatur conseq. Ad probationem dicitur, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores, et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod ut Philos. dicit 7. Ethic. cap. 6. si ebrietas sit magna, ita quod totaliter tollat usum rationis, ebrii tunc non irascuntur. Si vero sint parum ebrii, ita ut relinquatur aliquid de judicio rationis, tunc irascuntur. Ad probationem dicitur, quod non quælibet ebrietas adjuvat iram, sed solum ea, quæ non totaliter tollit rationis usum: et ratio horum est, quia ira audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem, quod injuriatum est ei; sed non perfecte audit, quia non observat regulam rationis in repetendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis.

ARTICULUS V.

Utrum ira sit naturalior, quam concupiscentia.

Pro negativa.=Videtur quod ira non sit naturalior, quam concupiscentia.

1. Ei, quod est naturaliter mansuetum, non est naturalior ira, quam concupiscentia. Sed homo est animal naturaliter mansuetum. Ergo homini non est naturalior ira, quam concupiscentia.

Maior: quia ira opponitur mansuetudini, ut dicitur 2. Rhet. c. 3.

2. Quod non est nisi cum ratione, non est naturalius homini, quam id, quod est etiam sine ratione. Sed ira non est nisi cum ratione, concupiscentia vero est etiam sine ratione. Ergo ira non est naturalior, quam concupiscentia.

Maior, quia ratio contra naturam dividitur. Unde ea, quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere.

3. Passio, cujus objectum est minus naturale est minus naturalis. Sed objectum iræ est minus homini naturale, quam objectum concupiscentiæ. Ergo ira est minus naturalis, quam concupiscentia.

Minor prob. Delectabilia secundum tactum, scilicet cibi, et venerea sunt magis naturalia, quam vindicta. Sed concupiscentia est appetitus horum delectabilium; ira vero est appetitus vindictæ, ut dictum est. Ergo objectum concupiscentiæ est magis naturale, quam objectum iræ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aristot. 7. Ethic. cap. 6. dicit, quod *ira est naturalior, quam concupiscentia.*

Determinatio.

Via investigandæ veritatis.

Propositio. Utrum aliqua passio sit magis, vel minus naturalis, considerari non potest, nisi ex causa sua.

Prob., quia naturale dicitur illud, quod causatur á natura.

Prosecutio.

1.ª *Distinctio.* Causa passionis, ut dictum est supra, quæst. 36. art. 2. dupliciter accipi potest: uno modo ex parte objecti; alio modo ex parte subjecti.

2.ª *Distinctio.* Causa passionis ex parte subjecti tripliciter potest accipi: uno modo prout ipsum subjectum passionum, puta aliquis homo, consideratur secundum naturam generis, scilicet secun-

dum quod est animal. Vel secundum naturam suæ speciei, scilicet secundum quod est homo: vel tandem secundum complexionem propriam individui, scilicet ut est talis homo.

1.ª Conclusio. Si consideretur causa iræ, et concupiscentiæ ex parte objecti, sic concupiscientia, et maxime ciborum et venereorum naturalior est homini, quam ira.

Prob. per tertium argumentum factum, quia scilicet cibi et venerea naturaliora sunt homini, quam ira.

2.ª Conclusio. Si consideretur hic homo secundum suam naturam genericam, scilicet ut est animal, naturalior est homini concupiscentia, quam ira.

Prob., quia ex ipsa natura communi homo habet quamdam inclinationem ad appetendum ea, quæ sunt conservativa vitæ, vel secundum speciem, ut est generatio vel secundum individuum, ut sunt cibi.

3.ª Conclusio. Si consideretur natura hominis ex parte speciei, scilicet in quantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini, quam concupiscentia.

Prob., quia ira est magis cum ratione, quam concupiscentia.

Et confirmatur, quia Arist. dicit 4. Eth. c. 5. quod *humanius est punire*, quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse.*

Et confirmatur secundo, quia unumquodque naturaliter insurgit contra nociva, et contraria.

4.ª Conclusio. Si consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic etiam ira naturalior est, quam concupiscentia.

Prob. Homo est dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem. Ergo magis est in promptu, ut ille, qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur; quam ut de eo, qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat.

Et confirmatur quia Phil. dicit 7. Eth. cap. 6. quod *ira magis traducitur á parentibus in filios, quam concupiscentia.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod in homine duo considerari possunt: primum est naturalis ejus complexio; alterum est ipsa ratio. Homo secundum suam complexionem dicitur naturaliter mansuetus, non quod non sit ei naturalis etiam ira, sed quia non habet naturalem excessum iræ, vel alterius passionis, sicut alia animalia habent excessum passionum; et ratio est, quia complexio humana est temperantiæ optimæ: alia vero animalia recedunt ab hoc humanæ complexionis temperamento, et secundum quod recedunt á temperamento hoc, disponuntur ad excessum suarum passionum, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Igitur ex hac parte dicitur homo animal naturaliter mansuetum, quia non habet excessum iræ, sicut animalia bruta habent excessum passionum. Si vero consideretur homo, secundum quod est rationale animal, est ei naturale, et irasci, et mansuetum esse. Irasci inquam, quia ratio nuntiat appetitui causam iræ: mansuetum vero esse; quia iratus non semper obedit rationi nuntianti causam iræ, sed eam refrænat.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso, quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod argumentum illud probat primam conclus., ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum ira sit gravior, quam odium.

Pro affirmativa.=Videtur quod ira sit gravior, quam odium.

1. Quod non habet misericordiam, gravius est, quam quod habet misericordiam. Sed *ira non habet misericordiam*, ut dicitur Proverb. 27. Odium vero quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior, quam odium.

2. Ei, qui habet odio aliquem, sufficit ut ille, quem odit, patiatur malum;

irato autem non sufficit hoc, sed quærit ut cognoscat illud, et de illo doleat, ut dicitur 2. Rhet. c. 4. Ergo ira est gravior, quam odium.

Conseq. prob., quia maius est pati malum, et de malo dolére, quam simpliciter pati.

3. Illud quod causatur ex pluribus causis, est firmius, et stabilius. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut dictum est, non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior, quam odium.

Maior, quia quanto plura concurrunt ad constitutionem alicujus, tanto illud videtur stabilius: sicut ille habitus permanentior est, qui ex pluribus actibus causatur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

August. in regula comparat odium trabi, iram vero festucæ, dicens. Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, idest odium de ira. Ergo odium gravius est, quam ira.

Determinatio.

Conclusio. Odium est multo deterius et gravius, quam ira.

Prob. Velle malum alicui simpliciter, deterius est, et gravius, quam velle alicui malum sub ratione justi, licet cum aliqua inobedientia rationis. Sed odiens appetit malum inimici, in quantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non in quantum est malum, sed in quantum habet quamdam rationem boni, deficiens tamen in hoc, quod non obedit rationi in ulciscendo. Ergo odium deterius et gravius est, quam ira.

Maior prob., quia velle malum alicui sub ratione justi, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur; sin autem, non est tantum malum, sicut velle malum, ut malum.

Minor prob., ex differentia et convenientia inter objectum iræ et odii species enim passionum, et rationes ipsarum ex objecto pensantur. Est igitur considerandum, quod objectum iræ, et odii, subjecto sunt idem: est enim utriusque objectum malum: sicut namque odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur. Ratione autem differunt, quia odiens appetit malum, inquantum malum: iratus appetit malum, in quantum habet rationem boni justi. Unde supra dictum est, quod odium est per applicationem mali ad malum. Ira autem per applicationem boni ad malum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod in ira, et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id, quod desideratur, ira magis habet misericordiam, quam odium: quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur. Ea enim, quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Phil. dicit 1. Politic. c. 6. sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccles. 12. *Inimicus, si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* Sed ira non appetit malum, nisi sub ratione justi vindicativi, unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ, secundum æstimationem irascentis, tunc irascitur. Unde Phil. dicit in 2. Rhet. cap. 4. quod *iratus, si fiant multa miserebitur, odiens autem pro nullo.* Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam, quam odium, quia motus iræ est impetuosior propter coleræ inflammationem. Unde statim subditur. *Impetum concitati spiritus ferre quis poterit?*

Ad 2. Concesso antecedente, negatur conseq. Concesso, inquam, antecedente, quia cum iratus appetat malum alicujus, in quantum habet rationem justi vindicativi, ut dictum est, et vindicta fiat propter illationem pœnæ, de cujus ratione est, ut sit contraria voluntati, et afflictiva et quod pro aliqua culpa inferatur, ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat et doleat, et

quod cognoscat, propter injuriam illatam sibi, hoc provenire. Odiens vero de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, in quantum hujusmodi. Negatur vero conseq. Et dicitur ad probationem, non esse verum, quod illud, de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim, et imprudentia sunt mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos, quibus insunt, ut Phil. dicit 2. Rhetoricorum cap. 4.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem, quod id, quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causæ accipiuntur unius rationis: sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa, quam ira: nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam, sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium, et nocivum id, quod odit; et ideo sicut passio citius transit, quam dispositio, vel habitus, ita ira citius transit, quam odium, quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc Phil. dicit in 2. Rhet. c. 4. quod *odium est magis insanibile quam ira.*

ARTICULUS VII.

Utrum ira sit ad illos solum, ad quos est justitia.

Pro negativa.=Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est justitia.

1. Ad res irrationales non est justitia. Sed homo aliquando irascitur rebus irrationalibus: ut cum scriptor ex ira projicit pennam, et eques percutit equum. Ergo ira non est solum ad illos, ad quos est justitia.

2. Hominis ad seipsum et ad ea, quæ ipsius sunt, non est justitia, ut dicitur 5. Ethic. c. 6. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur: sicut pœnitens propter peccatum, juxta illud Psal. 4. *Irascimini, et nolite peccare.* Ergo ira non est solum ad quos est justitia.

3. Ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem potest esse justitia, vel injustitia: puta cum civitas aliquem læsit. Sed ira non potest esse ad aliquod genus, vel communitatem, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Phil. 2. Rhet. c. 4. Ergo ira non est proprie, ad quos est justitia, vel injustitia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Contrarium accipi potest ex Phil. 2. Rhet. c. 2.

Determinatio.

Conclusio. Ad eosdem pertinet ira, ad quos justitia, et injustitia.

Prob. Ira appetit malum alicui, inquantum habet rationem justi, scilicet propter acceptam injuriam. Ergo ad eosdem est ira, ad quos est justitia et injustitia.

Conseq. prob., quia inferre vindictam, pertinet ad justitiam: inferre vero injuriam, sive lædere aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tum ex parte vindictæ, tum ex parte causæ vindictæ, scilicet illatæ injuriæ, ira pertinet ad eosdem, ad quos es justitia, et injustitia.

AD ARGUMENTA.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quæ ratione carent, in quantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit, et ratio et imaginatio, dupliciter potest motus iræ in homine insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante læsionem: et sic insurgit aliquis motus iræ, etiam ad res irrationales, et inanimatas, secundum similitudinem illius motus, qui est in animalibus, contra quodlibet nocivum. Alio modo, ex ratione nuntiante læsionem, et sic, ut Phil. dicit in 2. Rhet. cap. 3. nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent quod maxime quærunt irati in eis

quibus irascuntur: tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod sicut Phil. dicit in 5. Ethic. cap. ult. quædam metaphorica justitia et injustitia est hominis ad se ipsum, in quantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem, et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci, proprie autem, et per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad 3. Conceditur totum. Ira enim non est ad omnia, ad quæ est justitia, vel injustitia, sed solum ad aliquod singularium, et si tota civitas aliquem læserit, computatur ut unum aliquod singulare, propter quod ei irascimur. Odium vero potest esse ad genus, puta ad genus latronum. Et ratio differentiæ est, quia odium causatur ex hoc, quod qualitas alicuius rei apprehenditur, ut dissonans nostræ dispositioni: et hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc, quod aliquis nos læsit per suum actum: actus autem omnes sunt singularium, et ideo ira semper est ad aliquod singulare.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter assignentur species iræ.

Pro negativa. = Videtur quod Damascenus lib. 2. orth. fid. cap. 16. incovenienter assignet tres species iræ scilicet *fel, maniam, et furorem.*

1. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens. Ergo non sunt diversæ species.

Prob. minor. Principium enim motus iræ fel vocatur. Ira autem permanens dicitur mania. Furor autem est ira observans tempus in vindictam.

2. Tullius 4. de Tusc. quæst. dicit quod *excandescentia græce dicitur scismos, et est ira modo nascens, et modo desistens.* Thymosis autem secundum Damas. lib. 2. c. 16. est idem quod furor. Ergo furor non quærit tempus ad vindictam. sed tempore deficit.

3. Greg. 21. Moral. cap. 5. ponit tres gradus iræ scilicet *iram sine voce, iram cum voce, et iram cum verbo expresso:* secundum illa tria, quæ Dominus ponit Matth. 5. *qui irascitur fratri suo,* ubi tangitur ira sine voce. Et postea subdit. *Qui dixerit fratri suo racha,* ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata. Et postea dicit. *Qui autem dixerit fatri suo fatue,* ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damas. iram, nihil ponens ex parte vocis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Authoritas est Damas. lib. 2. cap. 16. et Greg. Nys. lib. 4. cap. 13. citat.

Determinatio.

Conclusio. Convenienter Damascenus, et Gregorius Nyssenus assignant tres species iræ, scilicet fel, maniam, et furorem.

Prob. Quot sunt ea, quæ dant iræ aliquod augmentum, tot sunt species iræ. Sed tria sunt quæ dant iræ aliquod augmentum. Ergo tres sunt species iræ.

Maior prob., quia tres istæ species sumuntur ex his, quæ dant iræ aliquod augmentum.

Minor manifestatur. Nam tripliciter contingit iram augeri. Uno modo ex facultate ipsius motus, et talis ira vocatur fel, quia cito accenditur. Alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet, et hæc pertinet ad maniam, quæ á manendo dicitur. Tertio ex parte ejus, quod iratus appetit, scilicet vindictæ, et hæc pertinet ad furorem, qui numquam quiescit, donec puniat.

Secundo prob. conclusio authoritate Philosophi, qui 4. Ethic. cap. 5. quosdam irascentium vocat acutos, quia cito irascuntur, quosdam amaros, quia diu retinent iram, quosdam difficiles, quia

numquam quiescunt, nisi puniant.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod omnia illa, per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram, et ideo nihil prohibet secundam ea species assignari.

Ad 2. Dicitur ad maiorem quod excandescentia, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet, ut Thymosis græce, quod latine furor dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad 3. Dicitur ad authoritatem Gregorii, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ non antem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 46.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito á scripturis, Damasceno et Tullio insinuatum fuisse, quod ira est passio specialis. A Damasc. quidem cum Tullio: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod connumerant, seu condividunt iram aliis passionibus, et rebus specialibus. Ut Ephes. 5. " Omnis amaritudo, et ira et indignatio et clamor, et blasphemia tollatur á vobis. » Item Colossens. 3. " Deponite et vos omnia: iram, indignationem, malitiam, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro. » Item Gal. 5. " Manifesta sunt opera carnis, etc. iræ, rixæ, » etc. Ex hac enim cum specialibus facta condivisione relinquunt scripturæ solertibus scholasticis concludendum quod ira est quid speciale. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et recte intelligas, merito á scripturis insinuatum fuisse, quod iræ objectum est bonum, et malum. Ut per hoc, quod dicitur Judith c. 1. " Tunc indignatus Nabuchodonosor rex ad omnem terram illam juravit per thronum, et regnum suum, quod defenderet se de omnibus regionibus his. » Nam hic patet, quod rex et appetiit vindictam, tamquam bonum, quam ideo, ut melior appareret, vocavit sui defensionem, et animo suo tendit in eos, de quibus vindicari volebat, tamquam in malum, idest nocivum, atque hostile. Dicitur autem ly *indignatus*, idest vehementer iratus. Item Luc. 14. " Tunc iratus paterfamilias dixit: Nemo virorum illorum, qui vocati sunt, gustabit cœnam meam. » Vides enim hic, quod ira patrisfamilias fertur in vindictam, ut bonum, idest justum, et in sui contemptores, de quibus vult facere vindictam, per exclusionem scilicet eorum á gustatione cœnæ, tamquam in malum, idest sui offensivum. Item Matth. 22. " Rex, cum audisset, iratus est: et missis exercitibus, perdidit homicidas illos. » Per hæc ergo omnia scripturæ, tamquam scholastice, dicunt: Ira non tantum in bonum, velut objectum, sed etiam in malum fertur. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis fuisse insinuatum, quod ira est in irascibili Ut per hoc, quod dicitur Gen. 31. " Ne irascatur Dominus meus, quod coram te assurgere nequeo, quia juxta consuetudinem fœminarum nunc accidit mihi. » Ac si aperte dicat; Meum non assurgere tibi, ex tali fœminarum impotentia debet á te æstimari quasi pro nihilo respectu honorificentiæ tuæ á me, cum hoc reputare debeas non fieri in aliquod tui vilipendium et ideo non irascaris. Ubi vides, quod Rachel dissuadet iram ipsi Laban ex eo, quod non debebat ipse pro arduo, idest magni momenti æstimare objectum, idest id, quod tunc sibi

Racheli acciderat. Unde, si scholastice loquatur dixit: Noli irasci, quia non habes causam irascendi, vel: Noli irasci, quia objectum hoc non est arduum. Ergo scholastice loquendo per affirmationem dixit. Iræ objectum est quid arduum. Hoc autem est dicere: Ira est in irascibili, non in concupiscibili. Item per hoc, quod David ad Saul ex ira motum ad se persequendum dixit 1. Reg. 24. " Quem persequeris Rex Israel, quem persequeris? Canem mortuum persequeris, et pulicem unum. » Ac si apertius dixerit: Non est grande factum irasci, et ex ira persequi canem mortuum, aut pulicem unum. Et ideo irasci tuum contra me est irrationabile, utpote revera carens objecto suo, quod est grande, idest arduum quamvis secundum opinionem tuam ipso non careat. Ex his ergo scripturæ scholasticis virtualiter dicunt, et probant, quod ira in irascibili, et consequenter non in concupiscibili, ponenda est. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod ira est quodammodo cum ratione. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Levit. 10. " Cum quæreret Moyses hircum, qui oblatus fuerat pro peccato, exustum reperit, iratusque est contra Eleazar, et Ithamar, » etc. Item Numer. 16. " Videns Moyses rebelliorem Chore, et complicem ejus, iratus valde ait ad Dominum, ne respicias sacrificia eorum. » Constat enim per hæc, quod ira Moysis erat cum ratione denunciante injuriam Domino, et sibi factam, et quod appetitus sensitivus ipsius irati obediebat rationi. *Secundo* vides: quomodo ex iis, etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis: quod ira et concupiscentia in hoc, quod sunt homini naturales, se habent, sicut excedentia, et excessa. Ut Exod. scilicet quando præpositi Israelitarum ex ira commoti dixerunt Moysi et Aaron: " Videat Dominus, et judicet, quoniam fœtere fecistis odorem nostrum coram Pharaone, » etc. Item c. 14. quando irati Isralitæ dixerunt eisdem: " Forsitan non erant sepulchra in Ægipto, ideo tulistis nos, ut moreremur in solitudine. » Item cap. 15. quando ex ira impatientiæ, et concupiscentiæ aquarum mixta murmurarunt contra Moysen dicendo. *Quid bibemus?* Item c. 16. quando ex ira, impatientiæ et concupiscentiæ cibi mixta murmurarunt dicentes: " Cur induxistis nos in desertum ut occideretis omnem multitudinem fame? Vide et c. 17. 32. Item *Num.* 11. 16. 20. 21. De concupiscentia autem super iram vide *Gen.* 6. per totum, etc. 19. Per antedicta enim, et similia scripturæ, si scholasticam linguam in proposito assumant, brevibus dicunt: Ira quandoque est homini magis naturalis, quam concupiscentia, quandoque vero é contra, idest concupiscentia est naturalior, quam ira. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 6. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Aug. quod odium est deterius, quam ira. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 18. " Factus est Saul inimicus David cunctis diebus. » De ratione autem inimicitiæ perfectæ, qualis erat ista Saul est odium: juxta illud in Matth. 5. " Odio habebis inimicum tuum. » Vide et *q. 47. art. 1. arg. cont.* Et ca. 20. " Iratus Saul adversum Jonatham, » etc. Constat enim per contextus illorum sequentium capitulorum, et quod ira adversum Jonatham fuit per modum transeuntis, odium autem contra David per modum permanentis, et quod ira adversum Jonatham fuit quid levius, odium autem contra David quid gravius. Item per dictum Gen. 37. " Fratres Joseph oderant eum : nec poterant ei quidquam pacifice loqui. Per hæc enim ostenditur, quanta sit gravitas odii : sicut et per ly " oderant Ægiptii filios Israel, et affligebant illudentes eis, atque ad amaritudinem perducebant vitam eorum, » Exod. 1. Ubi nulla mensura subindicatur: quam tamen in ira quodammodo reperiri innuitur per ly " principes Juda putantes Hieremiam fugere ad Chaldæos, irati sunt contra eum, et cæsum miserunt in carcerem, » Hierem. 37. Ex his namque scholasticis ingeniosis scripturæ intenduut relinquere concludendum quod odium est gravius ira, ut ira est. Nam de ira, ut con-

cernit quandoque odium, vel quomodolibet aliter transit in illud, nunc non intelligitur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse á scripturis, et Phil. quod ira est solum ad illos, ad quos est justitia. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Gen. 31. " Tumens Jacob cum jurgio ait. Quam ob culpam meam, et ob quod peccatum meum sic exarsisti post me," etc. usque ad ly " mercedem meam decem vicibus. » (Ex hoc enim, quod Jacob et conquestus est cum Laban de hoc, quod injuste iratus fuerat contra se, et quæsivit de justitia, si juste, ex hoc, inquam, insinuavit, ut patet, se supponere, quod ira est ad illos tantum, ad quos est justitia secundum opinionem saltem irascentis. Item per dictum ad Ro. 13 " Dei minister est vindex in iram ei, qui malum agit. » Hoc est, secundum expositionem S. Thomæ ibi. " Vindex idest, vindictam exercens, in iram, idest, ad exequendam iram Dei justum judicium. » His enim stantibus vides tu ibi, quod adeo verum est iram versari, inter quos est justitia, ut etiam ira ponatur pro justo judicio. Per quod utique denotatur scholasticis intentum articuli, quoniam judicium est actus justitiæ, 2. 2. *q.* 60. *art.* 1. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis declaretur vicissim angelica doctrina præsens, atque confirmetur,

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Dam, cum Greg. quod iræ species convenienter sunt illæ tres. A Dam. quidem cum Greg. ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod ponunt alios acutos ad irascendum, idest cito irascentes, ut *Jonæ* 4. de ira subita ipsius super hæderam. Et 1. *Reg.* 20. De subita ira Saul contra Jonatham filium suum. Alios autem ponunt amaros in ira, idest diu retinentes iram, ut 3. *Reg.* 21. De ira Achab contra Naboth. Alios vero ponunt difficiles in statu iræ, idest numquam quiescentes, nisi puniant. Ut 1. *Reg.* 18. De ira Saul adversum David, et *Dan.* 3. De ira furibunda Nabuchodonosor contra Ananiam, Azariam, Misaelem. Per præmissa enim omnia scriptura, tamquam scholastico idiomate utens, breviter in proposito dicit: tres sunt species iræ, scilicet fel, mania, furor. Ceterum, quod convenienter, secundum scripturas, illæ sic, idest pro speciebus iræ ponatur, vide de convenientia scripturarum totali, 2. 2. q. 122 ar. 2. app. Et q. 140. á 1. app. Item de sufficientia scripturarum ibid. q. 179. á 2. app. Et his visis, satisfactum erit pro applicatione, quæ præsupponitur á te fienda, etiam alibi in sensibus, ad subjectam materiam. *Secundo* vides: quomodo etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA TEPTIMA,

DE CAUSA EFFECTIVA IRÆ, ET DE REMEDIIS EJUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, et de remediis ejus; et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Secundo, utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

Tertio, de causa iræ ex parte irascentis.

Quarto, de causa iræ ex parte ejus contra quem aliqui irascitur.

ARTICULUS I.

Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Pro negativa. = Videtur quod non semper aliquis irascatur, propter aliquid contra se factum.

1. Deus irascitur propter hominum peccata, ut dicitur Psal. 105. *Iratus est furore, Dominus in populum suum.* Ergo ira non est semper de malo contra iratum facto.

Conseq. probat., quia peccando homo, nihil contra Deum facere potest, ut dicitur Job. 35.

2. Aliquis appetit facere vindictam etiam de his, quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

Conseq. probat., quia ira est appetitus vindictæ.

3. *Homines irascuntur præcipue contra eos, qui despiciunt ea, circa quæ ipsi maxime student: sicut qui student philosophiæ, irascuntur contra eos, qui philosophiam despiciunt, et simile est in aliis.* Ergo non semper irascimur propter id, quod contra nos fit.

Conseq. prob., quia despicere philosophiam; non est nocere ipsi studenti.

4. *Ille, qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat*, ut dicit Chrysost. Ergo ira alicujus non semper provocatur propter aliquid, quod contra ipsum fit.

Conseq. prob., quia qui tacet, nihil agit contra contumeliantem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 2. Rhet. c. 4. dicit quod *ira fit semper ex his quæ ad seipsum; inimicitia autem et sine his, quæ ad seipsum; si enim putemus talem esse, odimus.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Motivum iræ alicujus semper est aliquid contra ipsum factum.

Prob. Illud solum quod provocat ad vindictam, movet ad iram. Sed solum illud, quod est contra se factum, provocat ad vindictam. Ergo solum illud quod est contra ipsum iratum factum, movet ad iram.

Maior, quia ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justi vindicativi.

Minor, quia provocativum ad vindictam exigit duo: primum est, ut sit factum injuriosum; alterum est, quod pertineat ad ipsum: et primum quidem patet, quia vindicta locum non habet, nisi ubi præcessit injuria; secundum vero probatur, quia non omnis injuria ad vindictam provocat, sed sola, quæ ad eum pertinet, qui appetit vindictam: sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum; et quia injuria non pertinet ad aliquem nisi sit facta contra ipsum, propterea provocativum vindictæ, et motivum iræ debet esse injuria facta contra ipsum iratum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo dicitur ad antec., quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Hic autem est sermo de motivo iræ, quæ est passio animi.

Secundo dicitur negando conseq. Ad probationem dicitur, quod peccator peccando nihil Deo effective nocere potest, juxta quem sensum debet intelligi dictum Job. 35 tamen ex parte sua dupliciter peccando contra Deum agit. Primo quidem, quia eum in suis mandatis contemnit. Secundo, quia dum quis infert nocumentum sibi, vel alteri, agit contra Deum, in quantum ille, cui infertur injuria, sub Dei providentia, et tutela continetur.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod irascimur contra illos, qui aliis nocent, et vindictam appetimus, in quantum illi, quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, vel per affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod id, in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum, et ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos læsos.

Ad 4. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod tunc aliquis tacens provocat ad iram injuriantem quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram quæ parvipensio quidam actus est.

ARTICULUS II.

Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

Pro negativa.=Videtur quod non sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

1. Homo potest pati injuriam absque despectu, vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est motivum iræ.

Antec. prob., quia Damasc. in 2. lib. orth. fid. cap. 16. dicit, quod *injuriam passi, vel æstimantes pati iraseimur*, quod potest esse absque parvipensione, et despectu.

2. In brutis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicitur 3. Ethic. cap. 8. Sed bruta non contristantur propter parvipensionem. Ergo non sola parvipensio est motivum iræ.

Minor. Ejusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo bruta non contristantur de parvipensione.

3. Phil. 2. Rhet. cap. 2. ponit multas alias causas iræ: puta *oblivionem, et exultationem in infortuniis, denunciationem malorum, impedimentum consequendæ propriæ voluntatis*. Ergo non sola parvipensio est motivum iræ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 2. Rhet. cap. 2. dicit, quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis propter apparentem parvipensionem, non convenienter factam.*

Determinatio.

Conclusio. Omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem.

Prob. Injuste factum contra aliquem non movet ipsum ad iram, nisi propter parvipensionem. Sed motivum iræ est injuste factum. Ergo motivum iræ est sola parvipensio, sive despectio.

Maior prob. Nam tripliciter contingit alicui inferre nocumentum, sive injuriam, scilicet ex ignorantia, ex passione, et ex electione. Si inferatur injuria propter ignorantiam, vel propter passionem, ille cui infertur injuria, vel non irascitur; vel non tantum irascitur, quia ignorantia et passio sunt potius provocativa misericordiæ, quam iræ: unde dicitur 2. Rhet. c. 2. quod his, qui propter iram aliquid fecerunt, vel non irascimur, aut minus irascimur; et hoc totum quia non videntur intulisse injuriam ex parvipensione: quia vero injuriam facit ex electione, movet maxime iram, quia ex parvipensione videtur inferre injuriam: ex quibus omnibus patet quod nihil movet iram, nisi habeat annexam parvipensionem, et despectum.

Minor prob. Quia motivum iræ non est nisi injuste factum, contra eum qui irascitur, quod injuste factum dicitur injuria; et hoc manifestatur: nam ira appetit nocumentum alterius, in quantum habet rationem justi vindicativi. Justa autem vindicta non fit nisi de eo, quod est injuste factum: et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti.

Et confirmatur, quia Phil. dicit 2. Rhet. c. 3. quod *si homines putaverint eos, qui læserunt, esse juste passos, non irascuntur, non enim fit ira ad justum.*

Secundo prob. conclusio. Parvipensio opponitur excellentiæ hominis. Ergo omne motivum iræ pertinet ad parvipensionem.

Antec. Quia, quæ homines nullo modo reputant digna, parvipendunt.

Conseq. Quia ex omnibus bonis nostris aliquam excellentiam quærimus, et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, in quantum excellentiæ derogat videtur ad parvipensionem pertinere.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod qui sunt passi injuriam, irascuntur propter parvipensionem, ex quacumque enim alia causa aliquis patiatur injuriam, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ, sed solus contemptus vel parvipensio rationem iræ auget, et ideo est per se causa irascendi.

Ad 2. Neg. minor. Ad cujus prob. dicitur quod licet animal brutum non appetat honorem, sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea, quæ huic excellentiæ derogant.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum: ea enim, quæ magis æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono, vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem á sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus, et ideo omnia talia, in quantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III.

Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.

Pro negativa.=Videtur quod excellentia irascentis non sit causa, quod facilius irascatur.

1 *Maxime aliqui irascuntur cum tristantur, ut infirmi et egentes, et qui non habent quod concupiscunt*, ut dicitur 2. Rhet. cap. 2. Ergo defectus magis facit pronum ad iram, quam excellentia.

Conseq. Quia omnia ista ad defectum pertinere videntur.

2. Phil. 2. Rhet. cap. 2. dicit, quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio, quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter: sed cum putant se multum excellere in illis, in quibus dispiciuntur, non curant.* Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa, quod aliquis irascatur, quam excelleentia.

3. Quæ faciunt homines jucundos, et bonæ spei, non sunt causa iræ. Sed quæ pertinet ad excellentiam, maxime faciunt homines jucundos, et bonæ spei. Ergo quæ pertinent ad excellentiam non sunt causa iræ.

Minor prob., quia Phil dicit 2. Rhet. c. 3. quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima, homines non irascuntur.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 2. Rhet. c. 9. dicit, quod *homines propter excellentiam indignantur.*

Determinatio.

Distinctio. Causa iræ in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum habitudinem ad motivum iræ. Alio modo ex parte dispositionis, quæ in eo relinquitur ex tali motivo.

1.ª Conclusio. Excellentia est causa ut quis facilius irascatur, ex parte motivi.

Prob. Injustior parvipensio est causa facilioris iræ. Sed qui habet aliquam excellentiam, injustius parvipenditur. Ergo qui habet aliquam excellentiam, facilius ex parvipensione irascitur: sicut si dives parvipendatur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis.

2.ª Conclusio. Defectus qui ex motivo iræ relinquitur in eo qui irascitur, est causa facilioris iræ ex parte subjecti.

Prob. Qui facilius læditur, facilius irascitur. Sed subjacentes defectibus, facilius læduntur. Ergo subjacentes defectibus, facilius irascuntur.

Et ista est causa quare homines, qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Non est aliud respondendum, quia probat secundam conclusionem; probat enim quod defectus sint causa iræ ex parte dispositionis subjecti.

Ad 2. Dicitur quod ille, qui despicitur in eo, in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur: et ex hac parte minus irascitur. Sed ex alia parte,

in quantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non invideri, vel subsannari propter despectum, sed propter ignorantiam, vel aliud hujusmodi.

Ad 3. Dicitur ad maiorem et ad ejus prob. quod ea, quæ faciunt homines jucundos, et bonæ spei et cætera, quæ Phil. enumerat ad excellentiam pertinentia, possunt considerari dupliciter. Uno modo in quantum impediunt tristitiam, et secundum hoc impediunt etiam iram. Alio modo in quantum faciunt hominem, qui his potitur, inconvenientius despici, et sic sunt provocativa iræ in eo qui despicitur contra despicientem.

ARTICULUS IV.

Utrum defectus alicujus sit causa, ut contra eum facilius irascamur.

Pro negativa. — Videtur quod defectus alicujus non sit causa, ut contra eum facilius irascamur.

1. *His, qui confitentur, pœnitent et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus. Unde ecanes non mordent eos, qui resident.* Ergo parvitas, et defectus alicujus est causa, ut minus irascamur.

Conseq., quia confiteri, pœnitere, et humiliari ad defectum, et parvitatem pertinent.

2. Ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

Conseq. prob. quia nullus est maior defectus, quam mortis.

3. Ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis irascimur, juxta illud Psal. 56. *Si inimicus meus maledixisset mihi sustinuissem utique.* Ergo defectus alicujus non est causa, ut contra ipsum facillius irascamur.

Conseq., quia nullus æstimat aliquem parvum, vel defectuosum ex hoc, quod est sibi amicus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 2. Rhet. c. 2. dicit quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat, et principans contra subditum.*

Determinatio.

Distinctio. Defectus, sive parvitas est duplex. Quædam auget despectionem: quædam vero diminuit. Defectus qui augent despectionem, sunt illi, quod sunt in aliquo despiciente, sicut si ignorans despiciat sapientem, augetur despectio propter defectum despicientis, scilicet ignorantiam. Defectus vero diminuens iram est ille, qui est in eo, quem pœnitet offendisse, et confitetur suos defectus: puta si servum pœniteat offendisse dominum.

1.ª Conclusio. Defectus augens despectionem est causa, ut facilius irascamur contra illum in quo hujusmodi defectus invenitur.

Prob. Contra eum, qui indignius despicit, facillius irascimur. Sed qui habet defectus, indignius despicit alios. Ergo contra despicientem habentem tales defectus, facilius irascimur.

Maior prob., quia indigna despectio est maxime provocativa iræ. Unde indignior despectio erit magis iræ provocativa.

Minor, quia sicut quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur: ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et hac ratione nobiles irascuntur, si despiciantur á rusticis, domini á servis, vel sapientes ab insipientibus.

2.ª Conclusio. Defectus minuens despectionem, minuit iram.

Prob. Defectus eorum, qui videntur non despicere, sed potius magnificare, non augent, sed mitigant iram. Sed qui habent defectus, non augentes despectionem, potius videntur magni pendere aliquem, quam despicere, quatenus scilicet se humiliant, et veniam petunt. Ergo hujusmodi defectus minunt iram.

Et confirmatur conclusio, ex illo Proverb. 25. Responsio mollis frangit iram.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod probat secundam conclusionem.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod duplex est causa, quare ad mortuos cessat ira. Una, quia non possunt dolere et sentire, quod maxime quærunt irati in his, quibus irascuntur. Alia, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, in quantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod etiam despectio, quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna, et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant, vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 47.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum, quod motivum iræ est semper aliquod factum contra ipsum, qui irascitur. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Jonathas ad Saul dicit 1. Reg. 19. " Ne pecces, Rex, in servum tuum David, quia non peccavit tibi. » His enim verbis, scilicet, *quia non peccavit tibi*, vult Jonathas monstrare Sauli, quod non debebat irasci contra David. Ac si apertius dicat: Tu rex non habes revera motivum iræ contra David, eo, quod ipse nihil egit contra teipsum. Revera, inquam, quoniam ideo irasceris tu contra David, eo, quod putas, ipsum egisse aliquid contra te; quod esset, te habere motivum iræ contra ipsum. Sed hoc, quod scilicet egerit aliquid contra te, est falsum, quod ostendo á fortiori, quia *opera ejus bona sunt tibi valde, et posuit*, etc. ut ibi in littera. Unde Saul, viso, quod nihil revera fecerat David contra seipsum, placatus iram deposuit; in cujus signum et post præmissam vocem Jonathæ juravit (ut ibidem concluditur) dicens: " Vivit Dominus, quia non occidetur, et ipse David introductus ad Saul fuit ante eum, sicut heri, et nudiustertius. » Per totum ergo discursum hunc scriptura, tamquam scholastico brevi sermone á simili dicit: Motivum iræ alicujus hominis contra aliquem est semper aliquid vel revera, vel secundum ejus opinionem factum contra ipsum. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, et Phil. insinuatum, quod sola parvipensio est motiva iræ. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Deuter. 9. " Memento, quomodo ad iracundiam provocaveris Dominum Deum tuum, et semper adversus Dominum contendisti. » Ac si aperte dicat: Ex eo, quod contendisti contra Dominum, provocasti ipsum ad iracundiam. Patet autem, quod in contentione importatur parvipensio major, sive minor, secundum modum contentionis, quandoquidem ex quadam parvipensione est, quod aliquis non veretur contendere cum aliquo, seu contristare aliquem. Despectionem igitur, parvipensionem, sive contemptum (quæ tria idem sonant) esse motivum iræ denotavit scriptura hic, et á simili universaliter, quamvis ira in Deo, contristatioque aliter sumatur, quam in nobis. Hoc enim proposito isti non officit. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum, quod excellentia alicujus est causa, quod facilius irascatur. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Hester 3. " Cum audisset Aman, et experimento comprobasset, quod Mardochæus non sibi flecteret genu, nec se adoraret, iratus est valde. » Iste enim

Aman ab excellentia, qua de novo ab Assuero donatus fuerat, tamquam á causa movebatur ad facillime, et acerrime irascendum contra Mardochæum, tamquam contra non deferentem sibi honorem condecentem (ut putabat) excellentiæ suæ: ut patere potest tum ex contextu illo, tum ex cap. 5. circa finem ly " egressus est itaque Aman lætus: cumque vidisset Mardochæum, » etc. usque ad ly " Judæum sedentem ante fores regias. » Item insinuatur per aliud simile, quod legitur *Daniel.* 3. de ira Nabuchodonosor facillima, et acerrima contra tres viros, scilicet *Sidrac*, *Misac*, et *Abdenago*, alias, *Ananiam*, *Azariam*, *Misaelem*. Ex propria enim excellentia provocabatur ad irascendum sic contra illos. Nam ad propriam excellentiam præ aliis repræsentandam, et ab omnibus cum reverentia admirandam, Rex ipse erexerat statuam illam auream, et in statua adorari intendens, ut adoraretur statua, præceperat. Quoniam vero tres prædicti viri noluerunt honorem tantum, idest adorationem Deo similem (ut intendebat Nabuchodonosor) exhibere statuæ, et per consequens nec Regi in statua; ideo ab excellentia sua, tamquam non tanti æstimata, quantum volebat, motus est ad iram illam furibundam, quam capitulum præmissum describit. Ac si ergo scripturæ per hæc omnia, seu scholastice loquentes, brevibus dicant. Excellentia est motivum ad iram facilem, et acerbam. *Secundo* vides: quomodo etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse á scripturis, et Phil. quod defectus alicujus est causa, quod facilius irascamur contra ipsum. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Judith. c. 5. " Nuntiatum est Holoferni, quod filii Israel præpararent se ad pugnam, ac montium itinera conclusissent, et furore nimio exarsit in iracundia magna. » Constat enim ex contextu, quod in tanta ira exarsit, quia á civitatibus parvis (secundum opinionem ejus) despici sibi videbatur. Unde ipse Holofernes inquirens, et quasi per talem inquisitionem explicans motivum tantæ iræ suæ, inquit: " Dicite mihi, quare præ omnibus, qui habitant in oriente, isti contempserunt nos? » Ubi manifeste ostendit, quod isti contemptores sui erant pauci in comparatione omnium aliorum orientalium, et consequenter minores humanis viribus, quod est esse parvum, et defectuosum. Adde, quod ad parvitatem horum ostendendam omnes Holofernis magnates, quasi Holofernis ipsius opinionem de populo illo, quam et forsan ab ipso præ illis sese obiter jactante (ut fieri solet) audierant, aperientes infra dixerunt filios Israel esse homines inermes, et sine virtute, et sine peritia artis pugnæ. Et in c. 14. iterum hanc eorum parvitatem irrisorie exprimentes dicebant: " Egressi mures de cavernis suis ausi sunt provocare nos ad prælium. » Per hoc ergo, quod Holofernes contra civitates parvulas, quæ seipsum contempserant, in immensum fere statim iratus est, monstratur scholasticis perspicacitate vigentibus; quod defectus, seu parvitas despicientis aliquem est causa, quod homo hic facilius, idest et magis, et citius irascatur contra illum despicientem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, etc.

QUÆSTIO QUADRAGESIMA OCTAVA,

DE EFFECTIBUS IRÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus iræ, et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum ira causet delectationem.

Secundo, utrum maxime causat fervorem in corde.

Tertio, utrum maxime impediat rationis usum.

Quarto, utrum causet taciturnitatem.

ARTICULUS I.

Utrum ira causet delectationem.

Pro negativa.=Videtur quod ira non causet delectationem.

1. Quod est semper cum tristitia, non causat delectationem. Sed ira est semper cum tristitia. Ergo ira non causat delectationem.

Maior, quia tristitia excludit delectationem.

Minor, quia 7. Ethic. c. 6. dicitur, quod *omnis, qui facit aliquid propter iram, tristatur.*

2. Quod provenit irato ex punitione, non est effectus iræ. Sed delectatio provenit irato ex punitione. Ergo delectatio non est effectus iræ.

Maior, quia punitio excludit iram. Unde quod provenit ex punitione, non potest ex ira, quæ jam exclusa est provenire.

Minor, quia dicitur 3. Ethic. c. 5. quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens.*

3. Quod impedit iram, non est effectus iræ. Sed delectatio impedit iram, ut dicitur 2. Rhet. c. 3. Ergo delectatio non est effectus iræ.

Maior, quia nullus effectus impedit suam causam, cum sit ei conformis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Phil. 1. Rhet. cap. 2. inducit proverbium quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit.*

Determinatio.

Concluso. Ira causat delectationem.

Prob. Quod includit in sui ratione remedium tristitiæ, causat delectationem. Sed ira includit in sui ratione remedium tristitiæ. Ergo ira causat delectationem.

Maior prob., quia ut Phil. dicit 7. Ethic. c. 12. delectationes (maxime sensibiles, et corporales) sunt medicinæ quædam, contra tristitiam, et ideo quanto per delectationem, contra maiorem tristitiam, vel anxietatem, remedium præstatur, tanto magis delectatio percipitur: quanto enim aliquis magis sitit, delectabilior fit ei potus. Illud igitur, quod includit remedium tristitiæ, est delectationis causa.

Minor prob., quia ira insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiæ adhibetur remedium per vindictam. Unde cum ira sit appetitus vindictæ, includit remedium contra tristitiam, quæ ex illata injuria procedit.

In forma sic prob. minor. Quod habet præsentiam vindictæ, est remedium contra tristitiam, quæ ex illata injuria procedit. Sed ira habet præsentiam vindictæ. Ergo ira est remedium contra tristitiam, quæ ex illata injuria procedit.

Declaratur minor hujus: nam vindicta semper est præsens irato, licet non semper sit præsens realiter. Contingit igitur vindictam esse irato præsentem tribus modis. Primo realiter, ut quando iratus actu se vindicat de illata injuria; puta dum verberat, interficit, vel aliquo alio modo punit eum, qui sibi intulit injuriam, et ex tali vindicta sequitur perfecta delectatio, quæ totaliter tollit tristitiam, et quietat motum iræ. Secundo vindicta est præsens irato per spem. Nullus enim irascitur, nisi sperans vindictam, ut dictum est quæst. 46. artic. 1. Tertio modo secundum continuam cogitationem. Unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum, quæ concupiscit, propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo cum iratus speret, et multum in animo suo cogitet de vindicta, delectatur: tamen delectatio, quæ est ex spe, vel ex cogitatione vindictæ, non est perfecta, et ideo non tollit totaliter tristitiam, et per consequens nec iram, et tunc ira delectationem causat, quia habet præsentiam vindictæ, quæ est tristitiæ remedium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem quod illud, quod est semper cum tristitia, non potest causare delectationem respectu ejus de quo est tristitia; tamen potest esse causa delectationis respectu alterius. Tunc ad minorem dicitur quod iratus tristatur, et gaudet, sed non de eodem; tristatur enim de illata injuria, et gaudet de vindicta sperata, vel cogitata. Unde tristitia est principium iræ, et delectatio est ejus terminus. Causatur enim ira ex illata injuria constristante, et terminatur ad vindictam delectantem. Et ad probationem minoris jam dictum est, quod qui facit aliquid propter iram, tristatur, quatenus ira ex tristitia procedit, sed gaudet propter speratam et cogitatam vindictam.

Ad 2. Dicitur ad maiorem quod si sermo sit de punitione præsenti, jam dictum est quod causat delectationem, quæ tollit totaliter motum iræ. Unde talis delectatio proveniens ex præsenti reali vindicta conceditur, quod non sit effectus iræ simul existentis. Si tamen punitio non sit præsens, realiter causat delectationem, quæ est effectus iræ, ut dictum est, eo quod non totaliter tollat motum iræ.

Ad 3. Dicitur quod delectatio est duplex. Quædam præcedens iram. Et quædam quæ consequitur iram. Tunc ad minorem dicitur quod delectationes præcedentes impediunt tristitiam, et per consequens motum iræ, et hujusmodi delectationes non sunt effectus iræ. Delectationes vero, quæ consequuntur iram, sunt ejus effectus.

ARTICULUS II.

Utrum ira maxime causet fervorem in corde.

Pro negativa.=Videtur quod fervor non sit maxime effectus iræ.

1. Fervor est effectus amoris, ut supra dictum est, quæst. 28. art. 4. Ergo non est maxime ab ira.

Conseq. prob. Effectus non est potior sua causa. Sed ira est effectus amoris, sicut omnes aliæ passiones, ut dictum est quæst. 28. art. 4. Ergo ira non est magis causa servoris, quam amor.

2. Quod per tractum temporis debilitatur, non est causa fervoris. Sed ira per tractum temporis debilitatur. Ergo ira non est causa fervoris.

Maior, quia illa, quæ de se excitant servorem, per temporis assiduitatem magis augentur; sicut amor diuturnitate convalescit.

Minor, quia Phil. dicit 3. Rhet. cap. 3. *quod tempus quietat iram.*

3. Maior ira superveniens facit priorem iram mitescere. Ergo ira non est causa fervoris.

Conseq. prob., quia fervor additus fervori augmentat, et minuit fervorem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damasc. lib. 2. orth. fid. cap. 26. dicit, quod *ira est fervor ejus, qui circa cor est sanguinis, est evaporatione fellis fiens.*

Determinatio.

Conclusio. Motus iræ est causativus cujusdam fervoris sanguinis, et spiritum circa cor.

Prob. Motus appetitus, qui fit cum magna vehementia, et impetuositate per modum insecutionis, est causativus cujusdam fervoris sanguinis, et spirituum circa cor. Sed motus iræ fit cum magna vehementia, et impetuositate, et per modum insecutionis. Ergo motus iræ est causativus cujusdam fervoris sanguinis, et spiritum circa cor.

Maior prob., quia corporalis transmutatio, quæ est in pasionibus animæ proportionatur motui appetitus. Unde ex vehementi motu appetitus, sequitur vehemens motus sanguinis circa cor, quod est instrumentum omnium passionum animæ.

Minor prob. quoad utramque partem, et primo quoad primam, scilicet quod motus iræ fiat cum vehementia. Quili-

libet motus appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id, quod est sibi contrarium, si fuerit præsens. Unde videmus, quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Sed motus iræ causatur ex aliqua illata injuria, sicut ex quodam contrario injacente. Ergo appetitus per motum iræ, potissime tendit ad repellendum injuriam propter appetitum vindictæ, et ex hoc sequitur magna vehementia, et impetuositas in motu iræ.

Altera pars, scilicet quod motus iræ sit per modum insecutionis, manifestatur, quia motus iræ proportionatur calori, qui fit per modum insecutionis, non frigori, quod fit per modum contractionis.

Confirmatur conclusio á signo. Nam propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Greg. dicit 5. Moral. cap. 31. *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo neg. conseq. Fervor enim est effectus amoris, sed non ita sentitur quando quis non patitur detrimentum rei amatæ. Unde per iram fervor amoris augetur. Et sic ad probationem consequentiæ dicitur, quod effectus per hoc non est potior sua causa. Amor enim est causa fervoris, et iræ, sed ira solum auget fervorem amoris.

Dicitur secundo ad antec. quod fervor, qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et alia ad iram. Nam fervor omnis est cum quadam dulcedine, vel lenitate: est enim in bonum amatum. Et ideo assimilatur calori aeris, et sanguinis, propter quod sanguinei sunt magis amativi, et dicitur quod cogit amare jecur, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii. Unde assimilatur calori ignis, et choleræ. Et propter hoc Damas. l. 2. ort. fid. c. 16. dicit, quod *procedit ex vaporatione fellis, et fellea nominatur.*

Ad 2. Negatur maior. Et ad ejus probationem dicitur, quod omne illud, cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem, quod memoria tempore diminuitur: quæ enim antiqua sunt, á memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ, et ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque totaliter tollatur.

Maior etiam videtur injuria, quando primo sentitur, et paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundum quod magis receditur á præsenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Phil. dicit in 8. Ethic. cap. 5. quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ oblivionem facere*, sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum, quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius: sicut enim ignis magnus cito extingaitur consumpta materia, ita etiam ira propter vehementiam cito deficit.

Ad 3. Dicitur ad antec. Quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur, et ideo quando aliquis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum, et præcipue si ad secundum fuerit maior ira: nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur maior esse parva, vel nulla.

ARTICULUS III.

Utrum ira maxime impediat rationis usum.

Pro negativa. = Videtur quod ira non impediat rationis usum.

1. Illud, quod est cum ratione, non impedit rationem. Sed ira est cum ratione, ut dicitur 7. Ethicor. c. 6. Ergo ira non impedit rationem.

2. Quod facit manifestationem, non impedit usum rationis. Sed ira facit manifestationem. Ergo ira non impedit usum rationis.

Maior, quia quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Ratio enim est quæ manifestat.

Minor, quia Phil dicit 7. Ethic. c. 6. quod *iracundus non est insidiator sed manifestus.*

3. Illud quod crescit expositione contrarii, non impedit usum rationis. Sed ira crescit expositione contrarii. Ergo ira non est impeditiva usus rationis.

Maior, quia judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, eo quod contraria juxta se posita magis elucescant.

Minor, quia Phil. dicit 2. Rhet. c. 2. quod *magis homines irascuntur si contraria præxistunt, sicut honorati si dehonorentur*, et sic de aliis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. dicit 5. Mor. cap. 31. quod *Iræ intelligentiæ lucem substrahit cum mentem per movendo confundit.*

Determinatio.

Conclusio. Ira, inter cæteras passiones, manifestius impedit judicium rationis.

Prob. Quod maxime facit perturbationem corporalem circa cor, manifestius impedit judicium rationis. Sed ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ut dictum est art. 2. Ergo ira manifestius impedit judicium rationis, inter cætoras passiones.

Maior prob., quamvis enim mens, vel ratio non utatur organo corporali, tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est ut perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant sicut patet in ebrietate, et somno. Unde quod facit corporalem perturbationem est impeditivum judicii rationis. Et confirmatur per illud Psalm. 30. *Conturbatus est in ira oculus meus.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod consideratur dupliciter. Uno modo, quoad suum formale. Alio modo quantum ad suum materiale. Formale in ira est motus appetitivus iræ. Materiale vero est velox commotio ex calore impellente. Tunc ad minorem argumenti dicitur, quod ira quoad suum formale est cum ratione, et quantum ad hoc eam non impedit, ira enim quantum ad motum appetitivum est á ratione, ut á principio, et ideo eam non impedit. Quantum vero ad suum materiale, ira non est cum ratione, sed præocupat perfectum judicium rationis, quasi eam non audiens, propter commotionem ex calore impellente causatam.

Ad 2. negatur minor. Ad prob. dicitur, quod irascundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non quærens aliquam occultationem: quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere, quid sit occultandum, et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias: partim vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde, et de magnanimo Phil. dicit in 4. Ethic. cap. 3. quod *est manifestus oditor et amator, et manifeste dicit, et operatur.* Concupiscentia autem dicitur esse latens, et insidiosa, quia ut plurimum delectabilia, quæ concupiscuntur, habent turpitudi-

nem quamdam, et mollitiem, in quibus homo vult latere: in his autem, quæ sunt virilitatis, et excellentiæ, cujusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad 3. Dicitur, quod illud argumentum probat quod ira, quoad suum formale, non impediat judicium rationis, buod est principium motivum iræ, sed augeat; et hoc verum est, quia ex oppositione contrarii manifestius fit alterum contrarium. Cum enim aliquis habet divitias, et honorem, et postea incurrit alicuius detrimentum, detrimentum apparet majus propter vicinitatem contrarii, et ex hoc augetur etiam ira contra inferentem malum. Cum hoc tamen stat quod ira, quoad suum materiale, impediat perfectum rationis judicium, ut dictum est in responsione ad primum.

ARTICULUS IV.

Utrum ira maxime causet taciturnitatem.

Pro negativa. = Videtur quod ira nen causet taciturnitatem.

1. Illud, per cujus crementum ad locutionem pervenitur, non est maxime causa taciturnitatis. Sed per crementum iræ usque ad locutionem pervenitur. Ergo ira non est maxime causa taciturnitatis.

Maior, quia taciturnitas locutioni opponitur.

Minor, quia Dominus Matth. 5. assignat gradus iræ dicens. *Qui irascitur fratri suo, et qui dixerit fratri suo racha, et qui dixerit fratri suo fatue.*

2. Illud, quod impedit judicium rationis, est causa locutionis, et non taciturnitatis. Sed ira impedit judicium rationis, ut dictum est art. præced. Ergo ira non causat taciturnitatem, sed locutionem.

Maior. Ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata, ut dicitur Proverb. 25. *Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu, ita vir, qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.*

3. Illud, per quod cor maxime perturbatur, maxime est causa locutionis, et non taciturnitatis. Sed per iram maxime cor perturbatur, ut dictum est superius. Ergo ira est maxime causa locutionis, et non taciturnitatis.

Maior, quia *ex abundantia cordis os loquitur*, ut dicitur Matth. 12.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. dicit 5. Moral. cap. 31. quod *Ira per silentium clausa intra mentem, vehementius æstuat.*

Determinatio.

Conclusio. Ira tum ex illa parte, quæ est cum ratione, tum ex ea, quæ impedit rationem, potest causare taciturnitatem.

Prob. Et ex parte quidem rationis, quia in ira judicium rationis in tantum vigere potest, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Greg. 5. Moral. cap. 31. dicit, quod *ira perturbato animo, quasi ex judicio silentium inducit.*

Ex parte vero impedimenti rationis, quia sicut dictum est, perturbatio iræ, usque ad exteriora membra perducitur, et maxime ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua. Unde sicut dictum est, *lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Ergo potest esse tanta perturbatio iræ, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi, et tunc sequitur taciturnitas.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod augmentum iræ quandoque est usque ad impediendum rationem á cohibitione linguæ, et tunc est causa locutionis, quandoque vero ulterius procedit usque ad impediendum motum liguæ, et aliorum membrorum, ut dictum est.

Ad 2. Eodem modo dicitur ad minorem, quod ira non solum impedit judi-

cium rationis, ne cohibere possit linguam, sed etiam aliquando procedit in tantum, ut motum linguæ impediat, ne loqui valeat.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum, et tunc causatur taciturnitas, et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio. Et ad minorem dicitur, quod quia ira utroque modo potest cor perturbare, sequitur quod quandoque sit causa locutionis, et aliquando taciturnitatis.

Et sic finitur tractatus de actibus humanis, qui sunt decem, et septem, quorum primi sex sunt proprii hominis. Cæteri vero undecim sunt homini et brutis communes, et dicuntur passiones.

Arbor actuum hominis.

Actus hominis proprii circa finem.
Velle. quæst. 8. 9. 10.
Frui. quæst. 11.
Intendere. quæst. 12.

Actus hominis proprii circa ea quæ sunt ad finem.
Eligere, et *consiliari.* q. 13. 14.
Consentire. quæst. 15.
Uti. quæst. 16.

Actus communes homini ac brutis.
Pertinentes ad concupiscibilem.
Amor, et *odium.* á q. 26. usque ad 29.
Desiderium, et *fuga.* quæst. 30.
Gaudium et *tristitia.* á q. 31. usque ad 39.
Pertinentes ad irascibilem.
Spes, et *desperatio.* quæst. 40.
Audacia, et *timor.* á q. 41. usque ad 45.
Ira quæst. 46. 47. 48.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 48.ª QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et ostendas, et recte intelligas, merito fuisse á scripturis, et Phil. insinuatum, quod ira causat delectationem. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod de rege Assuero irato contra Aman, et mandante, ut in vindictam suspenderetur, dicitur Hest. 8. " Suspensus est itaque Aman in patibulo, et regis ira quievit. » Clarum est enim quod iræ motus, qui jam insurrexit, quietatur per delectationem excludentem tristitiam, ut dicitur in tex. corp. Idem est ergo dicere, quod ad præsentiam vindictæ præmissæ ira regis quievit, et dicere, quod ira in rege causavit delectationem, in quantum ad præsentiam vindictæ secuta est delectatio. Quies siquidem, etiam si nihil aliud addatur, delectationem sonat. Item per dictum Hest. 5. Dic mane regi, ut appendatur super eam trabem Mardochæus. Et sic ibis cum rege lætus ad convivium. His enim verbis ostenditur idem; cum post vindictam factam lætitia secutura promittatur. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum á scripturis, et Phil. quod ira, sive in bonum, quæ alias dicitur ira per Zelum, sive in malum, quæ alias dicitur ira per vitium, causat fervorem. A Phil. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero de ira per Zelum, ut 1. Mac. 2. " Et vidit Matath. et doluit, et contremuerunt renes ejus, et accensus est furor ejus secundum judicium legis. » Ecce fervor iræ interior. Sed et audi exteriorem. " Insiliens (inquit) trucidavit eum super aram, sed et virum, qui cogebat immolare, occidit in ipso tempore, et aram destruxit. » Item Num. 25. " Quod cum vidisset Phynees, surrexit de medio multitudinis, et arrepto pugione ingressus est post virum Israelitem in lupanar, et perfodit ambos simul in locis genitalibus. » Item similem iræ fervorem, qui

intus erat circa cor, manifestatum ab extra denotat, Exod. 32. " Moyses, cum appropinquasset ad castra, vidit vitulum, et choros: iratusque valde projecit de manu tabulas, et confregit eas, arripiensque vitulum, cumbussit, et contrivit usque ad pulverem. » etc. Insinuatur autem idipsum de ira per vitium 2. Esd. 4. " Cum audivisset Sanaballath, quod ædificaremus murum, iratus est valde, et motus nimis subsannavit Judæos. » Nam ly *motus nimis* monstrat intentum. Item Psal. 3. " peccator videbit, st irascetur, dentibus suis fremet. » Ubi ad propositum nota ly *fremet dentibus* tamquam ab exteriori fervore interiorem demonstrando. Ac si ergo per omnia prædicta scripturæ seu scholastica lingua utentes breviter dixerint; Fervor est effectus iræ. *Secundo* vides: etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis, concilio, et Greg. insinuatum, quod ira impedit rationem. A D. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Job 26. " Non te superet ira, ut aliquem opprimas. Nisi enim quasi tacite præsupponeret, quod ira de se nata est impedire judicium rationis, non esset sibi necessarium, exhortari authoritatem habentes, ne superarentur ab ira ad alicujus injustam oppressionem. Ac si apertius dicat. Si ira superaverit te, habebis impeditum judicium rectæ rationis de se distantis, nullum esse opprimendum, sicque per iram impeditus opprimes proximum, et ideo ne superet te ira, ut aliquem injuste opprimas. A Conc. aut Trid. sess. 2. ad fi. " Quidquid dicatur, sic mitissima verborum prolatione temperetur: ut nec audientes offendantur, nec recti judicii acies perturbato animo inflectatur. » Perturbatio igitur animi rectum judicium impedit. Iram vero maxime perturbare animum patet sub. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis, declaretur vicissim angelica doctrina præsens, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á scripturis, et Gregorio insinuatum, quod ira potest causare taciturnitatem. A D. Greg. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, et quidem á fortiori. Ut Job 5. *Virum stultum interficit iracundia.* Si enim iracundia quandoque interficit ad litteram, idest inducit mortem, ut etiam patet in responsione ad *tertium*, constat per hoc, quod ira multo magis inducit quandoque taciturnitatem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis etc.

FINIS

TOMI TERTII, SEU HUIUS PRIMI VOLUMINIS COMPLECTENTIS QUÆSTIONES PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS Á PRIMA USQUE AD QUADRAGESIMAM OCTAVAM INCLUSIVE.

Index

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ, QUÆ IN HOC PRIMO VOLUMINE EIUSDEM PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS CONTINENTUR.

TRACTATUS DE ULTIMO FINE HOMINIS,

SEU DE BEATITUDINE.

Auctor ad lectorem. . . . . pag. 5
Prologus. 7

QUÆSTIO PRIMA,

De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum homini conveniat agere propter finem. 7
2. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. 9
3. Utrum actus humani recipiant speciem ex fine. 10
4. Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ. 12
5. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines. 14
6. Utrum omnia, quæ homo vult, velit propter ultimum finem. 15
7. Utrum unus sit ultimus finis omnium hominum. 16
8. Utrum in ultimo fine hominis aliæ creaturæ conveniant. 17

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 1.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 18

QUÆSTIO SECUNDA,

De his in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis. 21
2. Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus. 23
3. Utrum beatitudo hominis consistat in fama sive gloria. 24
4. Utrum beatitudo hominis consistat in potestate. 25
5. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono corporis. 26
6. Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate. 28
7. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ. 30
8. Utrum beatitudo hominis consistat aliquo bono creato. 32

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 2.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 33

QUÆSTIO TERTIA,

Quid sit beatitudo, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum beatitudo sit aliquid increatum. 36
2. Utrum beatitudo sit operatio. 37
3. Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis aut intellectivæ tantum. . . 38
4. Utrum beatitudo sit actus intellectus, aut actus voluntatis. 40
5. Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici. 41
6. Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum . 43
7. Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum. 45

8. Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ. 47
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 3.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. à Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 48

QUÆSTIO QUARTA,

De his quæ ad beatitudinem exiguntur in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. 52
2. Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio. 52
3. Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio. 54
4. Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis. 55
5. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. 57
6. Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis. 60
7. Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona. 61
8. Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum. 63
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 4.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 64

QUÆSTIO QUINTA,

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum homo possit consequi beatitudinem. 67
2. Utrum unus homo possit esse beatior altero. 68
3. Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus. 69
4. Utrum beatitudo habita possit amitti. 70
5. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. 72
6. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ. 74
7. Utrum requirantur aliqua bona opera, ad hoc, quod homo beatitudinem consequatur á Deo. 75
8. Utrum omnis homo appetat beatitudinem. 77
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 5.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 78

QUÆSTIO SEXTA,

De voluntario, et involuntario, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum in actibus humanis inveniatur voluntarium. 82
2. Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis. 84
3. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu. 85
4. Utrum voluntati possit inferri violentia. 87
5. Utrum violentia causet involuntarium. 88
6. Utrum metus causet involuntarium simpliciter. 89
7. Utrum concupiscentia causet involuntarium. 90
8. Utrum ignorantia causet involuntarium. 91
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 6.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositae. 93

QUÆSTIO SEPTIMA,

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum circumstantia sit accidens actus humani. 95
2. Utrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae á Theologo. 96
3. Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum. . . 98
4. Utrum sint principals circumstantiæ *propter quid* et ea in quibus est operatio videlicet *quid*. 100

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 7.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositae. 101

QUÆSTIO OCTAVA.

De voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa

ARTICULI.

1. Utrum voluntas sit tantum boni. 102
2. Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum, quae sunt ad finem. . 104
3. Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, est in id quod est ad finem 106

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 8.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad tres præc. art. appositæ. 108

QUÆSTIO NONA,

De motivo voluntatis, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum voluntas moveatur ab intellectu. 109
2. Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo. 111
3. Utrum voluntas moveat seipsam. 112
4. Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio. 113
5. Utrum voluntas moveatur à corpore cœlesti. 114
6. Utrum voluntas moveatur à Deo solo, sicut ab exteriori principio. . . 116

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 9.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 118

QUÆSTIO DECIMA,

De modo quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. 120
2. Utrum voluntas moveatur de necessitate á suo objecto. 122
3. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu. 124
4. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus. 126

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præ. 10.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præced. artic. appositæ. 128

QUÆSTIO UNDECIMA,

De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ. 129
2. Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis. 130
3. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis. 131
4. Utrum fruitio sit solum finis habiti. 133

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 11.ª quaest., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor praec. art. appositae. 135

QUÆSTIO DUODECIMA,

De intentione, in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis. 136
2. Utrum intentio sit tantum ultimi finis. 137
3. Utrum aliquis possit simul duo intendere. 138
4. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem 139
5. Utrum intentio conveniat brutis animalibus. 140

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex praec. 12.ª quaest. seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quinque praec. art. appositae. 141

QUÆSTIO DECIMA TERTIA,

De electione eorum quæ sunt ad finem, in sex articulos divisa.

1. Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis. 142

2. Utrum electio conveniat brutis animalibus. 144
3. Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis. 145
4. Utrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur. 146
5. Utrum electio sit solum possibilium. 147
6. Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere. 149
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 13.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 150

QUÆSTIO DECIMA QUARTA,

De consilio, quod electionem præcedit, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum consilium sit inquisitio. 151
2. Utrum consilium sit de fine, vel solum de his, quæ sunt ad finem. . . . 153
3. Utrum consilium sit solum de his, quæ á nobis aguntur. 154
4. Utrum consilium sit de omnibus, quæ á nobis aguntur. 155
5. Utrum consilium procedat ordine resolutorio. 156
6. Utrum consilium procedat in infinitum. 158
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 14.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 159

QUÆSTIO DECIMA QUINTA,

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivae virtutis. . . . 161
2. Utrum consensus conveniat brutis animalibus. 162
3. Utrum consensus sit de fine, vel de his, quae sunt ad finem. 163
4. Utrum consensus ad agendum pertineat solum ad superiorem animae partem. 165
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex praec. 15.ª quaest., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor praec. art. appositae. 166

QUÆSTIO DECIMA SEXTA,

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum usus sit actus voluntatis. 167
2. Utrum uti conveniat brutis animalibus. 169
3. Utrum usus possit esse etiam ultimi finis. 170
4. Utrum usus praecedat electionem. 171
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex praec. 16.ª quaest., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor praec. art. appositae. 173

QUÆSTIO DECIMA SEPTIMA,

De actibus imperatis á voluntate, in novem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum imperare sit actus voluntatis vel rationis. 174
2. Utrum imperare pertineat ad animalia bruta. 175
3. Utrum usus praecedat imperium. 176
4. Utrum imperium, et actus imperatus sint unus, vel diversi actus. . . . 177
5. Utrum actus voluntatis imperetur. 179
6. Utrum actus rationis imperetur. 180
7. Utrum actus sensitivi appetitus imperetur. 181
8. Utrum actus animae vegetabilis imperetur. 184
9. Utrum actus exteriorum membrorum imperentur. 185
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex praec. 17.ª quaest., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad novem praec. art. appositae. 187

QUÆSTIO DECIMA OCTAVA,

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum omnis actio humana sit bona, vel aliqua sit mala. 189
2. Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. . . . 191
3. Utrum actio hominis sit bona, vel mala ex circumstantia. 193
4. Utrum actio humana sit bona, vel mala ex fine. 194
5. Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie. 196
6. Utrum actus habeat speciem boni et mali ex fine. 198
7. Utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto sicut sub genere, vel é converso. Puta cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. An actus dandi eleemosynam contineatur sub actu, qui est furari, et sic sit malus. Vel é converso, an actus furandi habeat bonitatem ab actu dandi eleemosynam. Et sub aliis verbis quæritur, an actus dandi eleemosynam, qui est bonus ex fine, reddatur malus propter actum furandi, qui est malus ex objecto. Vel é converso, an actus furandi, qui est malus ex objecto, fiat bonus ex actu dandi eleemosynam, qui est bonus ex fine. 200
8. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum speciem suam. 203
9. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. 205
10. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. 207
11. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali. 209
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 18.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad undecim præc. art. appositæ. 211

QUÆSTIO DECIMA NONA,

De bonitate, et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto. 214
2. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto. 215
3. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione. 217
4. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna. 218
5. Utrum voluntas discordans á ratione errante sit mala. 218
6. Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona. 221
7. Utrum voluntatis bonitas in his, quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. 223
8. Utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione. 224
9. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. 226
10. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc ut sit bona. 227
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 19.ª quæst. seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad decem præc. art. appositæ. 230

QUÆSTIO VIGESIMA,

De bonitate, et malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum bonitas, vel malitia per prius consistat in actu exteriori, quam in actu voluntatis. 233
2. Utrum tota bonitas, et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis. 235
3. Utrum bonitas, et malitia sit eadem interioris actus, et exterioris. . . . 236
4. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, et malitia supra actum in-

teriorem. 239
5. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum. 240
6. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus. 242
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 20.ª quæst. seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad sex præced. art. appositæ. 243

QUÆSTIO VGESIMA PRIMA,

De iis quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ, in quatuor articulos divisa.

1. Utrum actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. 246
2. Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis. 248
3. Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti. 250
4. Utrum actus humanus in quantum est bonus vel malus habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum. 252
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 21.ª quæst. seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præcet. art. appositæ. 254

DE PASSIONIBUS ANIMÆ.

QUÆSTIO VIGESIMA SECUNDA,

De subjecto passionum animæ, in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum aliqua passio sit in anima. 255
2. Utrum passio magis sit in parte appetitiva, quam apprehensiva. 257
3. Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas. 258
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 22.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad tres præc. art. appositae. 260

QUÆSTIO VIGESIMA TERTIA,

De differentia passionum ab invicem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili sint diversa ab his quæ sunt in irascibili. 260
2. Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni vel mali. 262
3. Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium. 264
4. Utrum sint aliquae passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ adinvicem. 265
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 23.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 268

QUÆSTIO VIGESIMA QUARTA,

De bono, et malo in animæ passionibus, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum bonnm et malum morale possit in passionibus animae inveniri. . 270
2. Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter. 271
3. Utrum passio addat, vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus. . . . 272
4. Utrum aliqua passio sit mala, vel bona ex sua specie. 274
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 24.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 275

QUÆSTIO VIGESIMA QUINTA,

De ordine passionum ad invicem in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel é converso. 277
2. Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis. 279
3. Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis. 281
4. Utrum istæ sint quatuor principales passiones, scilicet gaudium, tristitia, spes, et timor. 284
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præ. 25.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præced. artic. appositæ. 285

QUÆSTIO VIGESIMA SEXTA,

De passionibus animæ in speciali, et primo de amore, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum amor sit in concupiscibili. 287
2. Utrum amor sit passio. 288
3. Utrum amor sit idem quod dilectio. 289
4. Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, et amorem concupiscentiæ. 290
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 26.ª quaest., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor praec. art. appositae. 291

QUÆSTIO VIGESIMA SEPTIMA,

De causa amoris, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum bonum sit sola causa amoris. 292
2. Utrum cognitio sit causa amoris. 293
3. Utrum similitudo sit causa amoris. 295
4. Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris. 296
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex praec. 27.ª quaest. seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositae. 298

QUÆSTIO VIGESIMA OCTAVA,

De effectibus amoris, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum unio sit effectus amoris. 299
2. Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris. 301
3. Utrum extasis sit effectus amoris. 303
4. Utrum zelus sit effectus amoris. 305
5. Utrum amor sit passio læsiva amantis. 307
6. Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit. 308
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 28.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. à Porrec. ad sex præc. art. appositæ. 309

QUÆSTIO VIGESIMA NONA,

De odio, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum causa, et objectum odii sit malum. 311
2. Utrum odium causetur ex amore. 312
3. Utrum odium sit fortius, quam amor. 313
4. Utrum aliquis possit odio habere se ipsum. 315
5. Utrum aliquis possit odio habere veritatem. 316
6. Utrum aliquid possit habere odio in universali. 317
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 29.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex praec. art. appositae. 319

QUÆSTIO TRIGESIMA,

De concupiscentia, in quatuor articulos divisa

ARTICULI.

1. Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo. 320

2. Utrum concupiscentia sit passio specialis. 320
3. Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales. . 321
4. Utrum concupiscentia sit infinita. 323
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 30.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ 325

QUÆSTIO TRIGESIMA PRIMA,

De delectatione secundum se in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum delectatio sit passio. 326
2. Utrum delectatio sit in tempore 330
3. Utrum delectatio differat á gaudio 332
4. Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo. 333
5. Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus. 334
6. Utrum delectationes tactus sint maiores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. 337
7. Utrum aliqua delectatio sit non naturalis. 339
8. Utrum delectatio possit esse delectationi contraria. 341
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 31.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 342

QUÆSTIO TRIGESIMA SEGUNDA.

De causa delectationis, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum operatio sit causa propria delectationis. 344
2. Utrum motus sit causa delectationis. 345
3. Utrum spes et memoria sint causa delectationis. 346
4. Utrum tristitia sit causa delectationis. 348
5. Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis. 349
6. Utrum benefacere alteri sit causa delectationis. 350
7. Utrum similitudo sit causa delectationis. 352
8. Utrum admiratio sit causa delectationis. 353
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 32.ª quæst. seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 354

QUÆSTIO TRIGESIMA TERTIA,

De effectibus delectationis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum delectationis sit dilatare. 356
2. Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium. 357
3. Utrum delectatio impediat usum rationis 359
4. Utrum delectatio perficiat operationem 361
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 33.ª quæst. sen appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ. 362

QUÆSTIO TRIGESIMA QUARTA,

De *bonitate, et malitia delectationum in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum omnis delectatio sit mala. 364
2. Utrum omnis delectatio sit bona. 366
3. Utrum aliqua delectatio sit optimum. 367
4. Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus. 369
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 34.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præced. artic. appositæ. 370

QUÆSTIO TRIGESIMA QUINTA,

De dolore, et tristitia secundum se, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum dolor sit passio animæ. 371
2. Utrum tristitia sit idem quod dolor. 373
3. Utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi. 374
4. Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. 375
5. Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria 378
6. Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda 380
7. Utrum dolor exterior sit maior quam interior 382
8. Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ 384
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 35.ª quaest., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad octo praec. art. appositae. 386

QUÆSTIO TRIGESIMA SEXTA,

De causis tristitiæ, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum.. . . . 388
2. Utrum concupiscentia sit causa doloris. 390
3. Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.. 391
4. Utrum potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris.. 393
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex praec. 36.ª quaest., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor praec. art. appositae. 394

QUÆSTIO TIRGESIMA SEPTIMA,

De effectibus doloris, vel tristitiæ, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum dolor auferat facultatem addiscendi 395
2. Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris. 397
3. Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. 398
4. Utrum tristitia magis noceat corpori, quam aliæ animæ passiones. . . . 399
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex praec. 37.ª quaest., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor praec. art. appositae. 401

QUÆSTIO TRIGESIMA OCTAVA,

De remediis tristitiæ, seu doloris, in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. 402
2. Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per fletum 403
3. Utrum dolor, et tristitia mitigentur per compassionem amicorum. . . . 404
4. Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur. . . . 405
5. Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea 406
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex praec. 38.ª quaest. seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quinque præc. art. appositae. 407

QUÆSTIO TRIGESIMA NONA,

De bonitate, et malitia tristitiæ, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum omnis tristitia sit mala. 409
2. Utrum tristitia possit esse bonum honestum. 410
3. Utrum tristitia possit esse bonum utile 411
4. Utrum dolor, sive tristitia sit summum malum. 412
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 39.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositae. 413

QUÆSTIO QUADRAGESIMA,

De passionibus irascibilis, et primo de spe, et desperatione, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas 414
2. Utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva. 416
3. Utrum spes sit in brutis animalibus 417
4. Utrum spei contrarietur desperatio 418
5. Utrum causa spei sit experientia. 419
6. Utrum in juvenibus et ebriosis abundet spes. 420
7. Utrum spes sit causa amoris. 421
8. Utrum spes conferat ad operationem, vel magis eam impediat. 423
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 40.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad octo præc. art. appositæ 424

QUÆSTIO QUADRAGESIMA PRIMA,

De timore secundum se in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum timor sit passio animæ. 426
2. Utrum timor sit passio specialis. 427
3. Utrum sit aliquis timor naturalis. 429
4. Utrum convenienter assignentur species timoris. 430
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 41.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. à Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 432

QUÆSTIO QUADRAGESIMA SEGUNDA,

De objecto timoris, in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum objectum timoris sit bonum vel malum. 433
2. Utrum malum naturæ sit objectum timoris. 434
3. Utrum timor sit de malo culpæ. 435
4. Utrum timor ipse timeri possit. 437
5. Utrum repentina magis timeantur. 438
6. Utrum ea contra quæ non est remedium magis timeantur. 439
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 42.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex praec. art. appositae. 449

QUÆSTIO QUADRAGESIMA TERTIA,

De causa timoris, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum causa timoris sit amor. 442
2. Utrum causa timoris sit defectus. 444
Utilitas pro Ecclesia S. Dei, ex præc. 43ª. quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad duos praec. art. appositæ. 445

QUÆSTIO QUADRAGESIMA QUARTA,

De effectibus timoris, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum timor faciat contractionem. 446
2. Utrum timor faciat consiliativos. 448
3. Utrum timor faciat tremorem. 449
4. Utrum timor impediat operationem. 450
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 44.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 452

QUÆSTIO QUADRAGESIMA QUINTA,

De audacia, in quatuor articulos divisa.

1. Utrum audacia sit contraria timori. 453

2. Utrum audacia consequatur spem. 454
3. Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ. 455
4. Utrum audaces sint promptiores in principio, quam in fine in ipsis periculis. 457
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 45.ª quæst. seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præced. art. appositæ. 459

QUÆSTIO QUADRAGESIMA SEXTA,

De ira secundum se, in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum ira sit specialis passio. 460
2. Utrum objectum iræ sit bonum, vel malum. 462
3. Utrum ira sit in concupiscibili.. 463
4. Utrum ira sit cum ratione. 464
5. Utrum ira sit naturalior, quam concupiscentia. 465
6. Utrum ira sit gravior, quam odium. 466
7. Utrum ira sit ad illos solum, ad quos est justitia. 468
8. Utrum convenienter assignentur species iræ. 469
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 46.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ. 470

QUÆSTIO QUADRAGESIMA SEPTIMA,

De causa effectivæ iræ, et de remediis, ejus, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur. . 472
2. Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ. 474
3. Utrum excellentia irascentis sit causa iræ. 475
4. Utrum defectus alicujus sit causa, ut contra eum facilius irascamur.. . . 476
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 47.ª quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 477

QUÆSTIO QUADRAGESIMA OCTAVA,

De effectibus iræ, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum ira causet delectationem. 479
2. Utrum ira maxime causet fervorem in corde. 480
3. Utrum ira maxime impediat rationis usum. 482
4. Utrum ira maxime causet taciturnitatem. 483
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 48.ª quæst. seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ. 484

FINIS INDICIS TOMI TERTII.

208.8
M 469
26413
MEDICI, HIERONIMUS, de
AUTHOR
Formalis Explicatio
Summae Theologicae S. Thome Aquin.
TITLE
Tome 3
Continens primae secundae partis
primum volumen.
DATE LOANED
S NAME
[redacted]
26413